THEOLOGISCHE STUDIEN AUS WÜRTTEMBERG




HIERONYMUS
ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY

Theologische Studien

aus Württemberg.

Unter Mitwirkung
von
Hofcaplan Dr. ph. Braun in Stuttgart,
Diaconus Häring, Dr. ph. Rud. Kittel in Stuttgart,
Diaconus Knapp in Tuttlingen, Diaconus Dr. ph. Nestle in Münsingen,

herausgegeben
von

Theodor Hermann, Diaconus in Brackenheim,
Lic. th. Paul Zeller, Diaconus in Waiblingen.

II. Jahrgang 1881.



Ludwigsburg.
Ad. Neubert'sche Buchhandlung (J. Aigner).
1881.

CUSTOMER

BINDERY NO.

CUST. NO.	ITEM NO.	NO. VOLS.	RUB NO.	NEW	MAKE RUB
1					

LETTERING

[illegible]

SPECIAL INSTRUCTIONS

preserve wrappers

move tpi to front

COLOR

DO NOT WRITE IN THIS COLUMN

PERIODICAL

BOOK

REFERENCE

INCHES

OVERSIZE

HANDSEWN

STUBS

HINGES

MENDING

POCKET

EXTRA LETTERING

H. & T. LINES

LABELS

LIB. STAMP

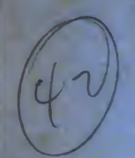
SHELF NOS.

BOOK PLATE

NEW ENGLAND BOOK BINDING COMPANY

Theologische Studien

aus Württemberg.



Unter Mitwirkung
von
Hofcaplan Dr. ph. Braun in Stuttgart,
Diaconus Frohnmeyer in Knittlingen, Häring in Calw,
Diaconus Knapp in Tuttlingen, Diaconus Dr. ph. Nestle in Münsingen,

herausgegeben
von

Theodor Hermann, Diaconus in Brackenheim,
Lic. th. Paul Zeller, Pfarrer in Neipperg b. Brackenheim.

II. Jahrgang 1881. — 1. Heft.



Ludwigsburg.
Ad. Neubert'sche Buchhandlung (J. Aigner).
1881.

Inhalt:

Die

Theologischen Studien aus Württemberg

treten ihren zweiten Jahrgang an. Beim Rückblick auf das verflossene erste Jahr kann die Redaktion nicht umhin, den Mitarbeitern und Freunden der „Studien" ihren herzlichen Dank auszusprechen. Der Gedanke unseres Unternehmens hat, als wir ihn zuerst veröffentlichten, vielfache Zustimmung gefunden, und wenn wir die uns zugegangenen Briefe nicht alle einzeln beantworten konnten, so möchten wir doch hier noch bezeugen, wie sehr wir durch dieselben erfreut und ermuthigt worden sind. An thatkräftiger Mitarbeit hat es uns ebensowenig gefehlt; und was wir in den vorliegenden Heften zur Veröffentlichung gebracht haben, ist von der theologischen Kritik durchweg auf's freundlichste besprochen, und von berufenen Stimmen als tüchtig anerkannt worden. Als Beleg bringen wir unten einige Recensionsauszüge zum Abdruck. Auch für den zweiten Jahrgang können wir unsern Lesern bereits verschiedene Arbeiten in Aussicht stellen: Prof. Dr. Schott in Stuttgart, Pfarrer Wurm in Mössingen, Diakonus Häring in Calw, Pfarrer Roos in Dettingen u. a. haben uns Beiträge versprochen, die gewiß das Interesse unserer Leser in Anspruch nehmen werden.

Die Zahl unserer Abonnenten ist allerdings noch eine bescheidene geblieben; aber die Verlagsbuchhandlung will sich dadurch nicht abschrecken lassen, indem sie mit uns die Hoffnung theilt, daß die „Theologischen Studien" im neuen Jahr sich nicht nur ihre alten Freunde erhalten, sondern recht viele neue gewinnen werden.

Die Redaktion.

Hermann. Zeller.

Recensions-Auszüge.

Im Evangel. Kirchen- und Schulblatt für Württemberg schreibt Prof. Weiß in Tübingen:

„Gewiß haben diese Aufsätze (des ersten Jahrgangs), zum Theil gerade auch wegen der freieren Form der Mittheilung und der Beschränkung auf eine kürzere Besprechung, in manche Studirstube willkommene Anregung gebracht, und es ist aus den anspruchslosen Blättern dem aufmerksamen Leser auch manche gediegene Belehrung zugeflossen".

Im Beweis des Glaubens, Mai 1880, (S. 260 ff.) fährt Prof. Christlieb in Bonn nach eingehender Besprechung der einzelnen Aufsätze des ersten Heftes fort:

„So spiegelt schon dies erste Heft die Eigenart des Bodens, dem es entsprossen, in einer so vortheilhaften Weise ab, daß wohl auch Nachbarländer begierig werden dürften, durch diese Perspektive sich weiteren Einblick in schwäbische Studirzimmer zu verschaffen".

Neue evangel. Kirchenzeitung, 1880, Nr. 15:

„Die vier Abhandlungen, welche den Inhalt des ersten Heftes der theologischen Studien bilden, beweisen die Fähigkeit der evang. Geistlichkeit Württemberg's, die wissenschaftliche Feder zu führen. Auch die mancherlei Gaben derselben treten schon deutlich genug hervor; möge der „Eine Geist" ungetrübt und ungeschwächt in der Zeitschrift herrschend bleiben und ihr Bestehen wird gesichert, ihr Wirken gesegnet sein".

Theologisches Literaturblatt, 1880, Nr. 35:

„Das neue Unternehmen verspricht bis jetzt viel Gutes; die drei uns vorliegenden Hefte bringen anregend geschriebene Artikel über Dogmatisches, Kirchengeschichtliches, Dogmengeschichtliches und Exegetisches. Der Herausgeber Th. Hermann gibt interessante und koncis abgefaßte Mittheilungen über die bekanntlich ungemein reichen, nicht im Druck veröffentlichten dogmatischen Vorlesungen Landerer's; frisch und lebendig ist Demmler's „Christus und der Essenismus"; Jäger's und Knapp's Arbeiten zeigen, daß dogmatische Probleme auch von den württembergischen Theologen immer wieder neu angefaßt werden. Der als Historiker gründlich geschulte Bossert gibt eingehende Mittheilungen über die lokale fränkische Reformationsgeschichte. Kurz: in dem beschränkten Kreise, auf welchen das neue Unternehmen der Natur der Sache nach angewiesen ist, hat es bis jetzt Tüchtiges und Anerkennenswerthes geleistet".

Bemerkungen zur lutherisch-symbolischen Lehre von Erbsünde und Taufe.

Von Dr. phil. **Friedrich Braun,** Hofkaplan in Stuttgart.

Bekanntlich sind alle lutherischen Symbole einig in dem schwarzen Bild, das sie vom natürlichen Menschen entwerfen. Im Gegensatz zu feinem wie grobem Pelagianismus wird der Zustand des natürlichen Menschen nicht nur als ein Stand geistlicher Schwäche und Stumpfheit, sondern positiver Gottesfeindschaft dargestellt, z. B. F. C. Epit. II, 3. ut tantummodo ea velit et cupiat iisque delectetur quae mala sunt et voluntati divinae repugnant. Was die Bekenntnißschriften über die verschiedenen Wurzeln und Richtungen der Sünde sagen, beschäftigt uns hier nicht, ebensowenig die in scholastischem Geleise sich bewegende und praktisch belanglose Abwehr der flacianisch-manichäischen Ueberspannung der Sünde zur Substanz des Menschen. Für uns handelt es sich nur um jenen Begriff völliger Verderbtheit und Satansknechtschaft (Cat. M. I, 100) des natürlichen Menschen, die folgerichtig jeden Anknüpfungspunkt für die Bekehrung ausschließt. Gewiß ist es nicht richtig, die Lehre in dieser Zuspitzung als unmittelbaren Ausdruck des Sündenbewußtseins zu betrachten und damit ihre bleibende Wahrheit zu begründen. Auch das tiefste und aufrichtigste Sündenbewußtsein ergibt doch ein anderes Bild vom Zustand des natürlichen Menschen, wie das Beispiel Pauli Röm. 7 zeigt. Vielmehr haben wir die Erbsündenlehre als einen Rückschluß aus der reformatorischen Gnadenlehre zu begreifen, die ihrerseits allerdings aus der Erfahrung geschöpft war. Die in ihrer Allgenugsamkeit erfahrene göttliche Gnade als die einzige

und exklusive Potenz des Guten zu proklamiren, das ist die allen reformatorischen Privat- und Bekenntnißschriften gemeinsame Tendenz. Diese Tendenz gibt sich ihren energischsten aber auch schroffsten Ausdruck in der Erbsündenlehre. So sehr wir die Energie derselben achten und die in ihr enthaltene Wahrheit von dem gründlichen, ein Eingreifen göttlicher Gnade zur Herbeiführung der Bekehrung nöthig machenden Verderben in der Menschennatur festhalten, so wenig können wir uns der Erkenntniß entziehen, daß die lutherische Erbsündenlehre weit übers Ziel hinaus geht, weil es ihr an empirischen Ausgangspunkten und psychologischer Klarheit fehlt. Wir werden im Folgenden darauf aufmerksam machen, wie die Symbole selbst unbewußt und unwillkürlich an ihrer Erbsündenlehre eine Kritik üben und eine Korrektur vollziehen, theils durch die freilich unsichere und widerspruchsvolle Konstatirung sittlich-geistlicher Lebensspuren im natürlichen Menschen, theils durch die Lehre von der Taufe, die zur pessimistischen Erbsündenlehre gleichsam den optimistischen Gegenpol bildet. Bei aller Anerkennung und Hervorhebung dieser nicht genug gewürdigten symbolgeschichtlichen Bedeutung der lutherischen Tauflehre werden wir freilich deren empirische, psychologische, praktische Mängel nicht leugnen. Wir werden aber nicht bei einer bloßen Kritik oder halben, abgeschwächten Repristination der Tauflehre stehen bleiben, sondern einen Versuch zu deren Neukonstruktion machen, der ihr einen Gewinn an wissenschaftlicher Klarheit und praktischer Nutzbarkeit einzubringen erstrebt und durch die Anknüpfung an gewisse Elemente der symbolischen Darstellung auch ein kirchliches und geschichtliches Recht für sich beansprucht.

I.

Aug. XVIII. gibt ein liberum arbitrium zu in 2 Richtungen: ad efficiendam civilem justitiam und ad deligendas res rationi subjectas; also für ein gewisses nieder sittliches und für das ver-

nünftige Handeln. Die Koordination beider Gebiete wird freilich nicht klar. Die justitia civilis wird weder gegen die Seite einer höheren Sittlichkeit noch gegen die Seite des sittlich indifferenten und doch vernünftigen Handelns abgegrenzt. Die aus Augustin citirte Stelle führt nur auf sittlich indifferente vernünftige Handlungen (velle laborare in agro etc.); der letzte Satz des Artikels selbst dagegen auf sittliche Handlungen, die freilich durch die Bezeichnung continere manus a furto, a caede als nur externa opera karakterisirt und von den interiores motus (timor Dei ff.) unterschieden werden, die aber doch in Wirklichkeit von gewissen motus interiores nicht zu trennen sind, wie z. B. eben das continere manus a furto in vielen Fällen von der unter den motus interiores zuletzt genannten patientia abhängt.

Indessen kann man in dieser Gegenüberstellung von Werken, die eine Befolgung des 5. und 7. Gebots darstellen, und von interiores motus, an deren Spitze timor Dei und fiducia erga Deum steht, schon angedeutet finden, was die Apologie (De justif. 34 ff. De dil. et impl. leg. 9) ausdrücklich festsetzt. Die justitia civilis besteht in der Erfüllung der zweiten Gesetzestafel; zu ihr ist der natürliche Mensch fähig, zur Erfüllung der ersten nicht. Damit scheint freilich dem natürlichen Menschen ein überraschend großes Gebiet sittlichen Handelns wieder zugesprochen und in seine totale Unfähigkeit zum Guten eine Lücke gerissen. Aber, gleichsam ängstlich, beschränkt die Apologie auch diese Erfüllung der zweiten Tafel theils durch ein „aliqua ex parte", theils durch die Behauptung, daß der natürliche Mensch mit diesen Werken noch gar nichts Gutes thue, sondern geradezu sündige; Apol. De justif. 35. Vere peccant homines etiam quum honesta opera faciunt sine spiritu Sancto, quia faciunt ea *impio corde*.

Dieses impio corde begründet die an sich so paradoxe Behauptung, indem es die genügende Erfüllung der zweiten Gesetzestafel von einem Herzenszustand abhängig macht, der die Erfüllung der ersten Tafel in sich schließt. Diesen Zusammenhang konstatirt direkt der Kleine Katechismus, indem er das Debemus Deum timere et diligere des ersten Gebots zur Wurzel der Erfüllung aller Gebote macht. Damit hört freilich die justitia civilis, die sich wie z. B. bei den Heiden nur an die zweite Tafel an-

schließt, auf, eine Sittlichkeit auch nur im niedersten Sinn zu sein, die externa honesta vita, die justitia civilis sinkt herab zum bloßen guten Schein, sie ist in Wirklichkeit ihren Motiven nach etwas Böses, von diesen abgesehen etwas sittlich Indifferentes, dem liberum arbitrium ad res rationi subjectas Angehöriges.

Diese Anschauung dominirt in der Form. Conc., wo es z. B. Sol. Decl. II, 20 (im Anschluß an Luther zu Ps. 91) heißt: in civilibus externis rebus, quae ad victum et corporalem sustentationem pertinent, homo est industrius, ingeniosus etc. sed in spiritualibus et divinis rebus ... instar statuae salis. Hier ist von den zwei Kategorien von Aug. XVIII. nur die zweite, die res rationi subjectae, herübergenommen, eine justitia civilis findet gar keinen Raum, und es entspricht das den vorangehenden Bezeichnungen des natürlichen Menschen als durus lapis, rudis truncus, fera indomita, inimicus Dei.

So bleibt freilich für den Geist Gottes, der die Wiedergeburt wirkt, im Menschen lediglich kein innerer Anknüpfungspunkt. Der natürliche Mensch bringt dem hl. Geist, der durchs Wort Gottes auf ihn einwirkt, nichts entgegen als die Fähigkeit F. C. Sol. Decl. II, 53 ff. ad coetus publicos ecclesiasticos accedere, verbum Dei audire vel non audire („externis auribus“ ibid; II, 24 locomotivam potentiam seu externa membra regere, evangelium audire et aliquo modo meditari atque etiam de eo disserere potest).

Jenes „audire vel non audire“ schließt aber ein schwieriges Dilemma in sich, an dem die Erbsündenlehre der F. C. zu scheitern droht.

Woher der Unterschied, daß die einen die Kirche aufsuchen und das Wort Gottes anhören, die andern nicht; und daß von jenen ersteren die einen es erfolglos thun, die andern dabei vom heiligen Geist erfaßt und bekehrt werden?

Entweder die Ursache liegt lediglich in Gott, der dort zur Kirche zieht, hier nicht, dort das Wort wirksam macht, hier nicht. Diese prädestinatianische Auskunft mit ihrer verhängnißvollen negativen Seite wagt die F. C. nicht zu geben, so nahe sie dieselbe in Stellen wie Sol. Decl. II, 21 ff. streift. Soll eine so bedenkliche Konsequenz vermieden werden, so muß der Grund jenes

verschiedenen Erfolgs doch in ein verschiedenartiges Verhalten der Menschen fallen, derart, daß bei einem Bruchtheil derselben zu der bloßen locomotiva potentia, dem audire externis auribus eine gewisse innere Disposition hinzukommt, die sie für ein erfolgreiches Wirken des hl. Geistes empfänglich macht. Und diese Lösung gibt auch die F. C. ohne sich des Widerspruchs bewußt zu werden, in den sie damit gegen ihre Voraussetzung des totalen und insofern bei allen Menschen gleichen geistlichen Todes tritt. Wenn, II, 55, das Wort Gottes lauter und rein verkündigt worden sei et homines diligenter et serio auscultaverint illudque meditati fuerint, dann, dürfe man sicher annehmen, trete die bekehrende Gnade in Wirksamkeit. Diligenter et serio auscultare et meditari — welch' ganz andere Sache als externis auribus audire! Solches Hören und Betrachten setzt doch einen ganz andern Herzenszustand voraus als den oben geschilderten der geistlichen Stumpfheit und Gottesfeindschaft, in dem der Mensch selbst wo er vom Evangelium hört und redet doch id tacitis cogitationibus ut rem stultam spernit II, 24.

Jenes auscultare et meditari setzt vielmehr im natürlichen Menschen Anknüpfungspunkte für den hl. Geist voraus, die über die civilis justitia und externa honesta vita der Aug. weit hinausgehen. In der That konstatirt die F. C. solche Anknüpfungspunkte intellektueller und ethischer Art, indem sie Sol. Decl. II, 9 dem natürlichen Menschen sowohl eine obscura notitiae Dei scintillula als die Kraft particulam aliquam legis tenere zuspricht; also natürliche Gotteserkenntniß und natürliche Gesetzeserfüllung, wobei sogar der Unterschied der ersten und zweiten Tafel wegfällt, im Einklang mit Cat. Maj., der II, 67 die decem praecepta alioqui omnium hominum cordibus inscripta sein läßt.

Wir staunen über diese völlig heterogenen, dem verpönten Pelagianismus sich annähernden Aufstellungen. Und wenn auch die F. C. sich dieselben nur in einem Nebensatz entschlüpfen läßt, der durch den Hauptsatz wieder paralysirt werden soll, der durch die vorangehende Behauptung ne scintillula quidem spiritualium virium geradezu negirt wird (notitia Dei und tenere particulam

legis setzt doch vires spirituales voraus), der endlich durch seine eigene Fassung ‚aliqua‘ ‚aliquando‘ sich in vorsichtige Unbestimmtheit hüllt — eine Unbestimmtheit, die hier mehr dem Zusammenschrumpfen als dem Ausdehnen dienen kann und soll —, so tritt eben doch der Gedanke des Satzes später in dem serio et diligenter auscultare in sehr wichtiger, geradezu entscheidender Weise wieder hervor. Die F. C. geht hier über das liberum arbitrium und die justitia civilis der Aug. und Apol. nach der pelagianischen Seite hinaus, wie an vielen andern Stellen nach der kurzgesagt manichäischen und in ihrer soteriologischen Konsequenz prädestinatianischen. Sie schwankt zwischen jener Scylla und dieser Charybdis, hält sich freilich im Ganzen der letzteren weit näher, weil die Angst vor dem Pelagianismus den Ausschlag gibt; während die nachreformatorische lutherische Dogmatik in all' ihren Stadien bis heute sich mehr vom antiprädestinatianischen Interesse beherrschen ließ und die geistliche Empfänglichkeit des natürlichen Menschen hervorkehrte — worin auch sie ein Element der symbolischen Lehrdarstellung fortgebildet hat, das so, ursprünglich das schwächere, allmälig durch die Kraft der innewohnenden Wahrheit das andere überflügelte.

Jenes Schwanken der F. C. verlor freilich viel von seinem akuten Charakter und trat der theologischen Welt gar nicht klar ins Bewußtsein in Folge der Lehre von der Taufe. Durch sie wurde die ganze Erbsündenlehre von vornherein in ihrer Anwendung auf den zunächst der Betrachtung und Beurtheilung sich darbietenden christlichen Ausschnitt der Menschheit aller Härten entkleidet, ja geradezu paralysirt, und die Verhandlungen über den Zustand der Unwiedergeborenen wurden rein akademisch, da es Unwiedergeborene in der Kirche nach der Kirchenlehre nicht gab.

II.

Während Aug. XVIII. die bekehrende Wirksamkeit des hl. Geistes ans Wort Gottes gebunden erscheint und ebenso die F. C. Epit. II, 4. Sol. Decl. II, 5 u. a. nur vom Wort redet

(Ep. II, 4 mag das uti solet Spir. S. allerdings als Abschwächung gelten), wie nach Abschnitt XI. die Berufung durchs Wort ergeht, treten an andern Stellen die Sakramente mit derselben Wirkung koordinirt oder fakultativ neben das Wort, z. B. Sol. Decl. II, 65. Spir. S. per verbum et sacramenta opus regenerationis inchoavit. An anderen Stellen ist es speziell das Sakrament der Taufe, das als die grundlegende That des hl. Geistes am natürlichen Menschen gewerthet wird; so F. C. Sol. Decl. I, 14 in hominibus baptizatis et credentibus; II, 15 per baptismum et Spir. S.; 16. postquam Deus per Spir. S. initium in baptismo fecit, ganz besonders II, 67 ff. ingens discrimen est inter homines baptizatos et non baptizatos ..... habent illi jam liberatum arbitrium. Wenn die lutherische Lehre anderwärts die Aufhebung der Sündenschuld in der Taufe in Vordergrund rückt und das Fortbestehen der Erbsünde als wirklicher Sünde nach der Taufe premirt, so könnte es scheinen, die Wirkung der Taufe fürs ethische Leben werde hier geringer angeschlagen als in der katholischen Kirche. Aber das was auch Luther und die ersten Bekenntnißschriften der Taufe an ethischer Wirkung zuschreiben, quod Spiritus sanctus incipit mortificare concupiscentiam et novos motus creat, in homine Apol. De pecc. orig. 35, greift, vollends nach der Auslegung der F. C., soweit, daß eine stärkere ethische Wirkung der Taufe kaum irgendwo, auch nicht in der katholischen Kirche, zugeschrieben wird. Ja die Wirkung erscheint im Zusammenhang des lutherischen Systems um so viel größer und wunderbarer, je stärker hier, in Folge der weit schrofferen Erbsündenlehre, der Kontrast zu dem Zustand der Ungetauften sich herausstellt.

Alle Getauften haben einen zum Guten freien, ja mehr noch zum Guten geneigten Willen; sie besitzen nicht nur die Fähigkeit, verbo Dei assentiri illudque fide amplecti II, 67, nein es ist II, 16 vera Dei agnitio und fides in ihren Herzen schon entzündet; es erübrigt nur noch Gott zu bitten II, 16, ut per eundem Spiritum sua gratia fidem fovere, confirmare et ad finem usque conservare velit!

Nimmt man hinzu, daß die F. C. ihre Bestimmungen über

die Taufe ohne weiteres von der Kindertaufe gelten läßt, deren Zulässigkeit und Werth im Cat. Maj. begründet, hier vorausgesetzt ist, so sieht also die F. C. in den Millionen von Christen, die als Kinder getauft wurden, lauter revera renati, zwischen deren geistlichem Zustand der lediglich quantitative Unterschied stattfindet, daß hic infirmus, ille robustus est spiritu. Sol. Decl. II, 68. Hat man zuvor über den Pessimismus der F. C. gestaunt, so staunt man nun noch mehr über ihren Optimismus. All' jene Bezeichnungen des natürlichen Menschen in ihrer pointirten Härte und psychologischen Unvollziehbarkeit fallen nun wie ein Alp von unserer Brust, sie gelten ja nur den Ungetauften, sie liegen längst hinter uns, finden nur auf die Heidenwelt Anwendung. Die Remedur ist nicht gering anzuschlagen, die diese Tauflehre bringt. Durch sie wird ein Anknüpfungspunkt für den göttlichen Geist, die Empfänglichkeit für seine Medien, besonders das Wort konstatirt, das serio et diligenter auscultare ermöglicht, und damit auch dem Verkündiger und Ausleger des Worts für seine pura et sincera praedicatio ein Erfolg in ermuthigende Aussicht gestellt, der Ungetauften gegenüber bei der strengeren konsequenten Fassung der Erbsünde rein unmöglich und bei Herbeiziehung prädestinatianischer Auskünfte in entmuthigende Unberechenbarkeit gerückt wäre. Nunmehr hat und kennt der Verkündiger des Evangeliums seine Aufgabe, den in der Taufe gelegten Keim zu entwickeln, fidem fovere, confirmare, conservare — eine im Verhältniß zur pietistischen Auffassung des pastoralen Berufs bescheidene, aber klar bestimmte, erreichbare und anziehende Aufgabe. Das sind Lichtseiten. Aber die Schattenseiten fehlen nicht. Der Gewinn, den die lutherische Tauflehre einträgt, ist theuer erkauft durch psychologische Schwierigkeiten, empirische Unrichtigkeiten und praktische Verlegenheiten, die sie begleiten.

Psychologisch bleibt, auch nach gründlichster Vertiefung in den Art. De bapt. im Cat. Maj., völlig unfaßlich, wie die Taufe geistig unmündige und geistlich todte Menschen zu vere renati machen, ihr gebundenes arbitrium befreien und die vir. spirit. ihnen einpflanzen könne. Die Frage, was diese Wirkung erzeuge, Wort oder Wasser, ist dabei zweiten Rangs, ebenso die andere Frage, in der sich das oben erörterte Dilemma zwischen strengerer und laxerer Erbsünden-

lehre spiegelt und die dementsprechend schwankend beantwortet wird, ob die zu taufenden Kinder geistlich absolut todt oder mit einer gewissen minimalen geistlichen Rezeptivität, dem sog. „Kinderglauben", begabt seien, welch' letzterer jedenfalls völlig unbewußt und unentwickelt zu denken wäre und als Gefäß zu der Fülle der einströmenden vir. spir. außer allem Verhältniß stünde. Unter allen Umständen bleibt nach luth. Lehre in der Taufe ein Wunder göttlicher Allmacht, das aus Fleisch Geist macht, ein Wunder, das dem katholischen Verwandlungswunder an unvermittelt magischem Charakter nichts nachgibt und zugleich die ganze Härte des Prädestinationsdogmas involvirt, wenn wir die Millionen ohne eigenen Entschluß getaufter und also wiedergeborener Christen mit den Millionen Heiden u. s. w. vergleichen.

Fragen wir ferner die Erfahrung über das ingens discrimen, das zwischen Getauften und Ungetauften in Bezug auf lib. arbitr. und vir. spirit. bestehen soll, so bestätigt sie diesen ungeheuren Gegensatz keineswegs, sondern zeigt bei diesen und jenen dieselben guten und bösen Triebe. Daß die höchste Entfaltung der guten nur im Umkreis und unter den Einflüssen der christlichen Kirche stattfindet, das allerdings halten auch wir als Thatsache fest, und daß und wie fern jene Einflüsse an die Taufe anknüpfen werden wir später erörtern. Aber wer will die Thatsache leugnen, daß viele tausend getaufte Christen jenen Einflüssen sich entziehen und durch wüstes Sündenleben sich nicht nur unter manche ungetaufte Christen (Quäcker und Baptisten) stellen, die trotz mangelnder Taufe den spezifisch christlichen Einflüssen ein wirklich geistliches Leben verdanken, sondern selbst unter die sog. „frommen Heiden" mit ihrem oft hohen relativen Maaß von Sittlichkeit. Nach der ausgesprochenen Konsequenz der symbolischen Lehre bleiben aber diese Heiden, auch in ihren schönsten Tugenden, geistlich todt, in regno diaboli, während alle getauften Christen, auch jene Unwürdigsten, re vera wiedergeboren sind — und bleiben? Diese Konsequenz einer unverlierbaren Taufgnade zieht die F. C. nicht. Obwohl es an manchen Stellen so scheinen will, wenn die ganze christliche Lebensentfaltung nur als ein fovere, confirmare, conservare der Taufgnade bezeichnet, das sitt-

liche Ungenügen der Getauften nur als infirmitas gewerthet, der Unterschied innerhalb der Getauften auf den zwischen infirmi und robusti spiritu reduzirt wird, s. o., so setzt doch die F. C. auch den Fall, daß getaufte Christen sich so unter die Herrschaft der Sünde stellen, daß sie den ihnen mitgetheilten heiligen Geist betrüben und verlieren Sol. Decl. II, 69. 83.

Freilich bleibt dabei erstlich die Frage ungelöst, wie ein solches Verlieren der Taufgnade und Zurücksinken in den geistlichen Tod mit dem Wesen der Taufgnade und der in ihr wirksamen, das lib. arbitr. dirigirenden vires spirituales vereinbar sei; und es wird zweitens die Frage nicht klar beantwortet, an welchen Punkten die Sünde der Wiedergeborenen aufhört, infirmitas zu sein, und zum Verlust der Taufgnade, des hl. Geistes, führt; denn die angegebenen Merkmale dieser Sünde (contra conscientiam patrare II, 69. motibus Spir. S. contumaciter repugnare II, 83; pravis concupiscentiis indulgere, atrocia flagitia designare IV, 31. 32.; cf. III, 22. 26.) sind theils zu unbestimmt, theils setzen sie den Verlust der Taufgnade und die Knechtung unter die Sünde schon voraus.

Dennoch ist das Zugeständniß eines möglichen und vielfach wirklichen Verlustes der Taufgnade praktisch sehr werthvoll. Es wird durch die drohende Möglichkeit jenes Verlustes dem Christen ganz anders als ohne dieselbe zur ernsten Aufgabe gemacht, sich den durchs Wort ergehenden Einflüssen des hl. Geistes hinzugeben, um die Taufgnade zu bewahren.

Ja wo eine solche Hingabe stattfindet, da erfolgt nun per operat. Spir. S. nicht eine bloße Bewahrung der Taufgnade, sondern F. C. II, 83 die conversio, d. h. eine immutatio in hominis intellectu, voluntate et corde. Diese ‚Bekehrung' ist etwas Neues, eine höhere über die in der Taufe vollzogene Wiedergeburt hinausgehende Stufe des geistlichen Lebens, andererseits freilich durch die Taufe bedingt und ihre normale Frucht. Während F. C. II, 83 mehr das Neue und Eigenthümliche der Bekehrung betont, tritt der andere Gesichtspunkt des engen Zusammenhangs mit der Taufe in Cat. Maj. IV. stark, fast ausschließlich hervor; was dort conversio, heißt hier

baptismi in vita exercitium, reditus ad baptismum, poenitentia. Eine verschiedene Betrachtung der Taufe läuft dabei insofern mit unter, als dort mehr blos auf das in der Taufe entbundene liberum arbitr. rekurrirt wird, das nun in freier Hingabe an den hl. Geist die conversio als ein Neues empfängt; während im Cat. Maj. mehr an die zusammen mit dem lib. arbitr. in der Taufe verliehenen und jenes dirigirenden vires spirituales gedacht wird, deren Entfaltung mit innerer Nothwendigkeit zu jener Hingabe an den hl. Geist und also zur conv. führt (baptismi exercitium) und ein fortgehendes Abstoßen und Ueberwinden der das Geistesleben alterirenden fleischlichen Triebe involvirt (poenitentia, cf. Cat. Maj. IV, 75 quid enim poen. dici potest aliud quam veterem hominem magno adoriri animo, ut ejus concupiscentiae coerceantur, ac novam vitam amplecti?) Man kann sagen, dort bildet die Taufe das Präludium der Bekehrung, hier ist die Bekehrung der Nachklang der Taufe. Die letztere Betrachtungsweise ist allerdings die konsequentere, da sie vom vollen symbolischen Begriff der Taufe ausgeht. Sie stimmt mehr mit der F. C. II, 16 der christlichen Lebensentwicklung gestellten Aufgabe des fovere, confirmare, conservare. Sie ist die herrschende geworden in der orthodox-lutherischen Kirche; und wenn sie auf der einen Seite eine Schutzwehr gewesen ist gegen schwärmerische Bekehrungsmethoden und Manieren, so hat sie doch andererseits das christliche Leben, indem sie das hohe Ziel persönlicher Bekehrung nicht zu seinem selbstständigen Recht kommen ließ, zu einer gewissen Sicherheit und Mattigkeit herabgedrückt, der seelsorgerlichen Arbeit ihren treibendsten Stachel, Seelen zu retten, genommen und so vielfach zum geistlichen Schlaf von Geistlichen und Gemeinden beigetragen. Bekehrung ernstlich zu fordern, galt zu Zeiten als verdächtige Schwärmerei und Verachtung der Taufgnade. Gegen diese mit einer Ueberspannung der Taufgnade verbundene Geringschätzung der persönlichen Bekehrung war die methodistisch-pietistische Reaktion, und ist sie bis heute in ihrem vollsten inneren Recht; ja sie kann auch ihr historisch kirchliches Recht aus Stellen wie F. C. II, 83 begründen, sie bringt ein Element der symbolischen Lehre zu Ehren, das in den Symbolen selbst freilich

durch das andere stärkere Element des Taufbegriffs halb erdrückt wird. Die symbolische Lehre von der Taufe mit den vires spirit. ist für die ganze Soteriologie rein absorptiv. Es wird daher jede Anschauungsweise, die die Spuren von F. C. II, 83 verfolgt und mit der persönlichen Bekehrung Ernst macht, die Tauflehre irgendwie modifiziren müssen, mindestens so, daß die vires spirit. nicht mehr von vornherein die Wagschale des Guten in entscheidendem Maß belasten und damit das lib. arbitr. und die Verantwortlichkeit des Menschen bedenklich schmälern oder gar aufheben.

Was bleibt aber von der Taufe übrig, wenn wir an den vires spirit. zu streichen beginnen?

Man kann erstlich, wie es ungezählte Dogmatiker und Prediger thun, jene vires spirit. in verschiedener Abstufung zu „Keimen der Wiedergeburt“ reduziren — eine wie uns dünkt recht unklare und unvollziehbare Vorstellung, bei der auch die eben besprochenen Schwierigkeiten nicht gelöst, sondern blos zurückgeschoben sind.

Oder es bleibt zweitens nach Streichung der vir. spir. als Taufgabe das lib. arbitr. in äquilibristischem Sinn, das an Stelle des Sündenzwanges tritt. Es ist ja immer noch etwas Wunderbares und Außerordentliches, wenn der Getaufte im Unterschied vom Ungetauften wo nicht die Neigung doch die Fähigkeit besitzt, sich den Einflüssen des göttlichen Geistes hinzugeben und so seine Bekehrung zu erzielen. Allein — abgesehen von dem magischen Wunderbegriff und der prädestinatianischen Härte, die uns hier wie vorhin begegnen — auch diese Betrachtung der Taufe nicht als Wurzel, aber als condicio sine qua non der Bekehrung hält nicht Stand, wenn wir einerseits die Bekehrung der Heiden und ungetauften Christen, andererseits die Wiederbekehrung der Gefallenen ins Auge fassen.

Bei den Heiden fehlt ja jene condicio, die Bekehrung vollzieht sich durchs Wort, und die Taufe tritt erst ein, wenn die Bekehrung eine gewisse Stufe erreicht hat. Hier wirkt also das Wort bei Ungetauften ebenso wie in der Christenheit bei Getauften, es muß also jenen sogut wie diesen ein lib. arbitr. zur Annahme

des göttlichen Worts und zur Applikation des darin wirkenden Geistes zukommen.

Es wäre wohl gewagt, die Unterlassung der Heidenmission seitens des älteren Protestantismus direkt in Abhängigkeit zu setzen von dem orthodoxen Taufbegriff, der im Grunde jeden Erfolg der Mission bei Ungetauften ausschließt. Solche Konsequenz, die dem unbedingten Taufbefehl Jesu direkt widerstritte, zog man in bewußter Weise nicht. Aber das wird gesagt werden können: *die symbolische Tauflehre ist nur möglich, wo der Gesichtskreis eben die Welt der Getauften umfaßt und der erfahrungsmäßige Vergleich mit einem großen Komplex Ungetaufter fehlt.* Was beiläufig in den Symbolen über fromme Heiden gesagt wird, ist ja der antiken Welt entnommen und rein akademisch, nicht aus Erfahrung geschöpft. Dagegen geht *die pietistisch-methodistische Abschwächung des Taufbegriffs und stärkere Betonung der Bekehrung Hand in Hand mit dem neu erwachenden Missionsinteresse und Missionseifer.* Heute wird im Blick auf die Missionserfahrungen und Erfolge, sowie im Blick auf die Millionen Baptisten und Tausende von Quäckern, von denen die ersteren die Taufe als Symbol der abgeschlossenen Bekehrung, die letzteren sie gar nicht empfangen, der strengste Lutheraner es schwerlich wagen, das ingens discrimen zwischen Ungetauften und Getauften in Beziehung auf die vires spirit. oder auch nur auf das lib. arbitr. festzuhalten und den ersteren die Bekehrungsfähigkeit abzusprechen.

Weitere Schwierigkeiten erwachsen der orthodoxen und halborthodoxen Tauflehre, wenn wir auf die Christen blicken, die durch gewisse grobe Sünden s. o. den hl. Geist „betrübt und verloren" haben. Hier haben wir Getaufte ohne Taufgnade — an sich eine schwierige Vorstellung s. o. Diese Gefallenen sind aber wieder bekehrungsfähig, F. C. II, 69.

Wird nun mit dem Gedanken des Verlustes der Taufgnade völlig Ernst gemacht, so stehen jene Gefallenen als gottverlassen und geistlich todt den Heiden gleich, ihre Taufe ist nur noch eine des Kerns entleerte Hülse; die erste Bedingung der Wiederbekehrung müßte eine neue Taufe sein, die eine neue Mittheilung der

verlorenen Kräfte voran des zum Guten fähigen lib. arbitr. in sich schlöße. Solche Neutaufe wird nun aber ausdrücklich verworfen, vielmehr soll nach Cat. Maj. und F. C. die einmal empfangene Taufe auch über den Fall hinüber Geltung haben und das Fundament der neuen Bekehrung bilden. Soll nun diese Anknüpfung nicht eine ganz äußerliche sein, in der eine tauflose Gnade an eine gnadenlose Taufe ohne jeden verständlichen Zusammenhang angefügt wird, so muß eben von der Taufe her noch ein innerer Anknüpfungspunkt für die Bekehrung wirkende Gnade da sein, mindestens das äquilibristische liberum arbitrium. Faßt man nun aber das lib. arbitr. der Gefallenen als Rest der Taufgnade, so ist eben diese nicht ganz verloren, der Fall kein vollständiger; wie die Sünde, so ist die Bekehrung der Gefallenen von der der übrigen Getauften nicht spezifisch, sondern nur intensiv verschieden; sie ist bei beiden eine pœnitentia, ein regressus ad baptismum, nur daß die Einen weiter als die Andern vom rechten Weg abgekommen sind und so einen weiteren und schwierigeren Rückweg zurückzulegen haben.

Bei dieser Anschauung wäre man allerdings der psychologischen Schwierigkeit, die im Begriff eines „Verlustes der Taufgnade" liegt, enthoben, aber auch des praktischen Nutzens verlustig, den dieser Begriff für ernste Erfassung der persönlichen Bekehrungsaufgabe bietet. Es würde die Sicherheit gefördert, die sich entweder, wenn von der Taufe her vires spirit. geblieben sind, sagt „ich muß doch selig werden", oder wenn wenigstens lib. arbitr. da ist „ich kann doch selig werden".

Aus diesem Dilemma, wie aus allen erörterten Schwierigkeiten und Widersprüchen führt die orthodox-symbolische Tauflehre nicht heraus. Sie hat und behält ja, soviel wir materiell an ihr Kritik üben mögen, ihr geschichtliches Recht als ein dem mittelalterlichen Sakramentsbegriff entsprossener Zweig, der nicht nur als ein Stück Konservatismus die reformatorische mit der katholischen Kirche verbindet, sondern in der lutherischen Kirche noch zu einer ganz besonders üppigen Entfaltung und neuen Bedeutung gelangt ist, als Gegenpol, unwillkürliche Korrektur und optimistische Modifikation der lutherischen Erbsündenlehre. Aber die Erkenntniß jener historischen Bedeutung und die Zustimmung zu dieser

Tendenz der Tauflehre kann uns nicht bestimmen, sie festzuhalten, wenn sie doch der Erfahrung widerspricht, psychologisch undenkbar, pädagogisch-seelsorgerisch bedenklich ist. Um dieser praktischen Bedenken willen hat der Pietismus, in demselben Maß als er an Stelle der retrospektiven orthodoxen Anschauungsweise die Aufgaben und Ziele des Christenlebens in Vordergrund rückte und persönliche Bekehrung energisch forderte, den orthodoxen Taufbegriff abgeschwächt und abschwächen müssen. Aber auch in abgeschwächter Form, wenn die Wiedergeburt zum „Keim" wird oder nur der freie Wille übrig bleibt, wenn die Taufe von der Wurzel zur unumgänglichen Bedingung der Wiedergeburt herabsinkt, bleibt jener Taufbegriff theoretisch unannehmbar und praktisch hemmend.

Nach dem Gesagten gilt es vielmehr, auf jede mit der Taufe direkt verbundene wunderbare Einpflanzung geistiger oder geistlicher Kräfte klar und offen zu verzichten, und diese Kräfte, sowohl den äquilibristisch freien Willen als die guten Triebe in das psychologische Bild des natürlichen Menschen aufzunehmen. Dem Vorwurf katholischer, synergistischer, pelagianischer Ketzerei läßt sich nur antworten amica Formula Concordiæ, magis amica veritas.

III.

Es soll darum weder mit der lutherischen Erbsünden- noch Tauflehre radikal aufgeräumt werden. Von der Erbsündenlehre behalten wir die Thatsache der im natürlichen Menschen übermächtigen bösen Triebe,[1] die durch Vererbung, Beispiel und Gewohnheit derart gesteigert werden, daß der formal freie Wille sich je länger je mehr unter ihre Direktive stellt und an seiner Freiheit einbüßt. Den guten Trieben fehlt an sich die Kraft, die die Bürgschaft des Sieges über die Sünde, der ‚Bekehrung' in

[1] Anm. Wie wenig der Verfasser eine oberflächlich pelagianische Anschauung von der Sünde vertritt, beweist seine Abhandlung über „die religiösen und sittlichen Anschauungen von Adam Smith", Studien und Kritiken 1878.

sich schlöße. Sie bilden nur die stärkere oder schwächere Reaktion gegen das Böse, den Radschuh am abwärts rollenden Wagen — soweit nicht die göttliche Gnade durch allerlei Anregungen und Hilfsmittel sie stärkt und zu lebens- und siegeskräftigen Potenzen macht. Solche Anregungen sind neben und vor andern, die wir hier nicht zu erörtern haben, die sog. Gnadenmittel, das Wort Gottes mit Gesetz und Evangelium, und die Sakramente, von denen das eine, die Taufe, nach ihrem wirklichen und bleibenden geistlichen Werth uns weiter beschäftigen soll. Es wird sich dabei herausstellen, daß wir, ohne jedes unberechtigte Spielen mit Worten der Taufe ihren biblischen Rang als „Bad der Wiedergeburt“ zu belassen und besser als es in der orthodoxen Lehre geschieht zu begründen vermögen; sowie daß wir, trotz aller Abwehr gegen Fehler und Lücken der symbolischen Lehre, sehr wesentliche Bestimmungen derselben, wie sie besonders der Abschnitt des Cat. Maj. De baptismo aufstellt, uns aneignen, allerdings nicht in unfreier Unterwerfung, sondern in freier Uebereinstimmung und dankbarer Verwerthung.

Es kann nur verwirren, wenn bei Behandlung der Taufe von dem allgemeinen Schema des Sakraments ausgegangen und die Taufe sodann in dieses eingereiht wird. Es ist streng von der der Taufe eigenthümlichen Handlung, der Besprengung des Täuflings mit Wasser, auszugehen.[1] Keine Frage ist, daß diese Besprengung eine innere Reinigung, die geistliche Erneuerung oder Wiedergeburt des Menschen zunächst sinnbildlich darstellt. Aber inwiefern hat nun diese sinnbildliche Darstellung einen über das blos sinnig Aesthetische — das der Taufe im Gegensatz zum Abendmahl auch von den dezidirtesten Radikalen zugestanden wird — hinausgehenden Werth, einen Einfluß auf das innere Leben des Täuflings? Die Beantwortung dieser Frage hängt uns enge mit der Frage, ob Kinder- oder Erwachsenentaufe zusammen.

Der Baptismus will bekanntlich die Taufe nur Erwachsenen und zwar nur solchen gewähren, in denen eine entschiedene Wendung des innern Lebens, die Wiedergeburt zuvor konstatirt ist.

---

[1] Anm. Dies thut auch Schleiermacher viel zu wenig, Dogmatik § 130, 1.

Der Baptismus glaubt damit in den Spuren der urchristlichen Taufe zu gehen. Diese wurde allerdings an Erwachsenen vollzogen, deren geistlicher Zustand indeß sehr verschiedenartig war, cf. Act. 2, 41 und 10, 45. Gewiß werden wir als den gewöhnlichen Zustand der Taufkandidaten nicht das 10, 45. als auffallend hervorgehobene Erfülltsein mit dem hl. Geist anzunehmen haben, sondern das 2, 41. bei der ersten Massentaufe den Täuflingen zugeschriebene „gerne annehmen des Worts", d. h. die gehorsamgläubige Stellungnahme zum Evangelium, die von der vollendeten Wiedergeburt noch weit abliegt, (dem Zustand der heutigen heidnischen Taufkandidaten parallel ist s. S. 19) und der Taufe weit mehr Bedeutung übrig läßt, als die schon entschiedene Wiedergeburt. Denn — ganz abgesehen von der Schwierigkeit, eine solche zu konstatiren, die der Baptismus mit dem Methodismus und theilweis Pietismus theilt — es dünkt uns, daß in diesem Falle die Taufe keineswegs, wie der Baptismus will, an Bedeutung gewinnt, sondern die tiefere Bedeutung einer Einwirkung aufs innere Leben verliert. Sie ist ein rein deklaratorischer Akt, der eine vollendete Thatsache in sinnbildlich schöner Weise zur Anschauung und zur Kenntniß der Gemeinde bringt, dem Täufling selbst aber keinerlei direkte Förderung bringt, weder eine Bezeugung der göttlichen Gnade noch eine Erkenntniß seiner Lebensaufgabe; beides hat er ja schon in dem der Taufe vorangehenden Wiedergeburtsprozeß empfangen. Die einzige positive Bedeutung, die der Taufe bleibt, ist der Eintritt des Getauften als vollberechtigten und vollverpflichteten Glieds in die „Gemeinde der Heiligen"; ein Gesichtspunkt, der als sekundär berechtigt ist, aber einen weit innerlicheren Anschluß an die Hauptbedeutung der Taufe und eine dem entsprechend abgeänderte Fassung erfordert.

Jene **Hauptbedeutung der Taufe muß darin liegen, daß aus der zunächst sinnbildlichen Handlung dem geistlichen Leben des Getauften eine bestimmte Förderung erwächst, das Bild der Wiedergeburt zum Vehikel wird.** Im Baptismus ist das nicht möglich, und die lutherische Lehre hat vor der baptistischen darin einen großen Vorzug, daß sie der Taufe einen solchen reellen

Segen zuspricht. Sie überspannt ihn freilich, wenn sie ihn in die wirkliche Wiedergeburt setzt; gegen diese Ueberspannung, gegen die Annahme einer durch die Taufhandlung in magischer Weise sich vollziehenden Wiedergeburt, sind die, besonders von den Baptisten gesammelten und scharf hervorgekehrten, Einwände in vollem Recht. Aber könnten wir nicht in der kirchlichen Lehre den gesunden Kern von jener Ueberspannung scheiden, und so der Lehre eine Gestalt geben, die von jenen Einwänden nicht getroffen wird? Wir versuchen das in folgender Weise.[1]

Obschon in der Taufe die Wiedergeburt sich keineswegs vollzieht, auch nicht ‚keimweise' oder ‚prinzipiell', so wird doch durch sie dem innern Leben des Christen eine eminente Förderung zu Theil, sofern die Taufe als sinnbildliche Darstellung der Wiedergeburt dem Christen diese selbst als wichtigstes Lebensziel vor die Seele stellt, und zwar als ein Ziel, das er erreichen kann und erreichen soll. In der markanten Sprache des äußeren Zeichens predigt die Taufe Gesetz und Evangelium; das Gesetz der gründlichen Bekehrung und das Evangelium der reinigenden, also in erster Linie vergebenden, in zweiter heiligenden Gottesgnade. So stellt sie Gesetz und Evangelium gleichsam an die Schwelle der geistigen Lebensentwicklung eines jeden, und lädt ihn ein, diesen Führern zu folgen, in diese zwei geistlichen Lebenspotenzen einzuwurzeln. Und mit dieser dringenden Einladung begleitet sie ihn durchs Leben. Auch Du kannst noch wiedergeboren werden, ruft sie dem Gesunkenen und Zagenden zu, und lädt ihn ein, sich der göttlichen Gnade anzuvertrauen, die ihn vergebend und heiligend

[1] Anm. Wir sind im Vorangehenden und im Folgenden nicht ausdrücklich auf die reformirten Aussprüche über die Taufe eingegangen, die ja freilich eine einheitlich abgeschlossene Lehre nicht darstellen. Es wird von selbst erhellen, wiefern und wieweit wir über die dort herrschenden Vorstellungen von der Taufe als Bild, kirchlicher Aufnahmsceremonie, Pflichtzeichen, Gnadenpfand hinausgehen durch die bestimmte Annahme und Beschreibung des Einflusses, den die Taufe auf die Entfaltung des geistlichen Lebens übt und durch den sie ein Vehikel der Wiedergeburt wird.

reinigen will; auch Du mußt wiedergeboren werden, ruft sie dem geistlich Trägen zu und fordert von ihm gründliche Reinigung d. h. Umkehr. Das ist der evangelische Trost und der Gesetzesernst der Taufe, ihre Verheißung und Mahnung, die sich ohne alle magische Ueberspannung direkt aus ihrer sinnbildlichen Bedeutung ergibt und sie zu einem ‚Bad der Wiedergeburt' macht, zu einem mächtigen Hebel der persönlichen Bekehrung, die so keineswegs von der Taufe absorbirt oder zu ihrem Nachklang degradirt, wohl aber durch sie sinnbildlich antizipirt, eben dadurch in ihrer eminenten Wichtigkeit, in ihrer Möglichkeit und Nothwendigkeit konstatirt, und dadurch provozirt und innerlich angebahnt wird.

Allerdings fällt bei dieser Auffassung sowohl die baptistische Vorstellung von einer der Taufe vorangehenden wie die lutherisch-orthodoxe von einer mit der Taufe zusammenfallenden Wiedergeburt weg, die Bedeutung der Taufe fällt vollständig in die Zukunft, die Wirkung wird zur Nachwirkung; und wollte man sagen, die Wirkung werde so ganz subjektivirt, in das vom Gedanken an die Taufe ergriffene Gemüth des Getauften verlegt, es sei nicht mehr die Taufe, sondern der Taufgedanke, die Tauferinnerung, was fördernd auf's innere Leben einwirke, so antworten wir: der Taufgedanke setzt ja doch eben die Thatsache der Taufe als sein Motiv voraus, und eben diese feststehende und bleibende Thatsache gibt jenem Gedanken die lebendige Frische und Kraft, die ihm als bloßer idealer Konzeption fehlen würde; andererseits können wir uns die Wirkung einer zunächst äußeren Thatsache, wie es die Taufhandlung ist, auf das innere Leben nicht anders denken als vermittelt durch die geistige Erfassung und Verarbeitung jener Thatsache, die ihr einen Sinn abgewinnt und sie so erst zu einer Potenz des inneren Lebens macht.

Die von uns vertretene Ansicht von der Taufe leidet selbstverständlich nicht eine Verschiebung der Taufe ins reife Alter; sie gestattet nicht nur, sondern fordert eine frühe Taufe derart, daß die Entwicklung des geistlichen Lebens von einem möglichst frühen Stadium an durch den Taufgedanken beeinflußt und dirigirt wird. Es bleibt dabei die Frage

noch offen, wie frühe die Taufe stattfinden soll. Es läßt sich wohl manches dafür anführen, daß bei Empfang der Taufe eine Stufe geistigen Lebens schon erreicht sein sollte, da der Täufling von dem Sinn der an ihm vollzogenen Handlung ein Verständniß besitzt und sie mit Willen und Bewußtsein an sich vollziehen läßt, das in ihr ihm gesteckte Lebensziel acceptirend. Es trifft das zu für die urchristliche Taufe, s. oben S. 17, und Missionstaufe; dort stehen die Taufkandidaten auf der bezeichneten Stufe des inneren Lebens, die von der bei der baptistischen Taufe geforderten immerhin noch sehr verschieden ist. Bei christlich erzogenen Kindern möchte jene Stufe in den sogenannten „Unterscheidungsjahren" erreicht sein, die meist wie bei uns in Württemberg den Zeitpunkt für Konfirmandenunterricht und Konfirmation bilden. Die Taufe in diesem Alter, läßt sich sagen, hätte den Vorzug, daß die Getauften von der Taufstunde an den Taufgedanken bewußt erfassen und mit entsprechend größerer Energie verwirklichen. Und doch ist diese Empfehlung der Taufe im reiferen Jugendalter nicht stichhaltig, wenn, wie es bei uns der Fall ist, die Konfirmation eben das leistet, was jener Taufe zur Empfehlung gereichen würde, und wenn daneben der altkirchlichen Sitte der Kindertaufe ihr spezifischer Segen eigen ist, wie wir nun ausführen wollen.[1]

Wir verzichten dabei, wie oben gesagt, auf jede wunderbare Einpflanzung von vires spirit. ff. Wir geben es zu, das Kind, das getauft wird, versteht in diesem Moment nichts von der Taufe und hat für diesen Moment von ihr keinen Gewinn. Aber es hat dennoch von dieser frühen Taufe einen großen Gewinn für die Zukunft, nämlich den, daß die ganze Entfaltung seines inneren Lebens, seiner religiösen Gefühle und Erkenntnisse

---

[1] Anm. So unterscheiden wir uns also von Schleiermacher, (Dogmatik § 138) der beide erwähnte Arten der Taufe als ziemlich gleichwerthig nebeneinander stellt, durch entschiedene Behauptung eines in der Kindertaufe vorhandenen Vorzugs, ja Fortschritts über jede andere, ein späteres Stadium postulirende, Taufpraxis (auch die urchristliche) hinaus. Recht geben wir Schleiermacher in der Anerkennung des relativen Werths auch jener andern Taufpraxis und in der Forderung der Ergänzung der Kindertaufe durch die Konfirmation, s. nachher.

und seiner sittlichen Triebe, allerdings nicht durch eigene Erinnerung, sondern durch die frühzeitige und oft wiederholte Belehrung von Eltern, Pathen, Lehrern — mit dem Bewußtsein der empfangenen Taufe sich verknüpft, und eine unvergleichliche Anregung und Förderung empfängt durch die Kunde von der Taufe, die für das Kind etwas eben so Beglückendes wie Mahnendes hat, Evangelium und Gesetz in der einfachsten und nachdrücklichsten Weise seinem inneren Leben einprägt. Das Kind erfährt in dem Alter, das das weichste und bildungsfähigste ist und das empfänglichste nicht für Gedanken, aber für Thatsachen: ich bin ein Christ. Sein Christenstand erscheint ihm als natürliche Lebensordnung, in die es durch die Taufe hineingestellt ist, in die es hineingestellt sich findet wie in Haus und Volk. Die ganze geistliche Lebensentwicklung empfängt durch diesen Anschluß an die Taufe den Charakter des Einheitlichen, organisch Natürlichen, sowie eine gewisse Regelmäßigkeit, Stetigkeit und Nüchternheit. Das von Tag zu Tag sich entfaltende christliche Leben erscheint als die immer vollere Realisirung der Taufe, als thatsächliche Erfüllung dessen was dort sinnbildlich und vorbildlich geschah, wie es Röm. 6. fordert, und wie es der Cat. Maj. IV, 65. ff. so schön schildert: Hæ duæ res, in aquam mergi et iterum emergere, virtutem et opus baptismi significant, quæ non sunt alia, quam veteris Adami mortificatio et postea novi hominis resurrectio. Quæ duo per omnem vitam nobis indetinenter exercenda sunt, ita ut Christiani vita nihil aliud sit quam quotidianus quidem baptismus, semel quidem inceptus sed qui semper exercendus sit ...... hic est rectus baptismi usus inter Christianos per aquae mersionem significatus. Der letzte Satz deckt sich genau mit der von uns vertretenen Ansicht.

Ganz unberechtigt ist der oft gehörte, neuerdings auch von E. v. Hartmann wiederholte Einwurf, als wäre die Taufe ein Mißbrauch der kindlichen Unfreiheit und Bewußtlosigkeit, gleichsam eine Ueberrumpelung des Kindes, ein Hineinzwängen desselben in ein Joch, unter ein Gesetz, dessen Annahme oder Ablehnung billigermaßen seiner späteren freien Wahl zu überlassen wäre. Es wird dabei in pädagogisch-psychologischer Verblendung die

Stellung des Kindes zum Gesetz nicht erkannt, wornach es ganz natürlich und korrekt ist, daß das Kind bei erwachendem Bewußtsein und Willen sich schon unter Normen und Gesetze gestellt findet, die ihm die Bahn geistigen Lebens vorzeichnen und den Fortschritt darauf erleichtern, während das Kind, in so unreifem Stadium der Freiheit überlassen, der Verwirrung und dem Untergang anheim fiele. Ist dies auf allen geistigen Gebieten der Fall, warum nicht auf dem centralen, sittlich religiösen? Die Eltern nun, die überhaupt dem Kindesleben seine Gesetze vermittelnd zuführen, drücken durch die Taufe aus, in welche geistliche Lebensordnung, unter welches geistliche Gesetz sie ihr Kind stellen wollen, und geben dem allgemach sich entfaltenden innern Leben des Kindes vornherein durch jene feierliche, in das Bewußtsein des Kindes tretende Thatsache einen entschiedenen Anstoß in der gewünschten Richtung. Sie üben damit Recht, Pflicht und Wohlthat an den Kindern. Dabei ist es freilich ergänzende Voraussetzung, daß sie wie die übrigen mit der geistigen Pflege der Kinder betrauten Personen den Kindern die Bedeutung der Taufe in energischer, aber auch ihrer geistigen Entwicklungsstufe angepaßter Weise nahelegen. Zunächst wird das in der Taufe liegende Gesetz, sich zu reinigen, beziehungsweise rein zu erhalten, in Vordergrund zu stellen sein; erst später, entsprechend dem nun erwachenden beziehungsweise geweckten Gefühl von der Größe der Sünde und der Erlösungsbedürftigkeit, reiht sich daran das Taufevangelium von der vergebenden und reinigenden Gottesgnade, nimmt dann freilich im Taufbewußtsein je mehr und mehr die erste Stelle ein.[1]

[1] Anm. Es versteht sich bei unserer Auffassung von selbst, daß die sog. Nothtaufe kranker Kinder nur bei der Eventualität ihrer Genesung Sinn und Recht hat. Wo diese ausgeschlossen ist und mit ihr die Möglichkeit des Matth. 28, 19. so eng mit der Taufe verknüpften μαθητευειν und διδασκειν — ein freilich schwer zu konstatirender Fall —, da ist die Taufe zwecklos und wird besser durch betende Uebergabe des Kindes in Gottes Hand ersetzt. Für superstitiös muß uns die Meinung gelten, daß durch solche Taufe den Kindern Wiedergeburt und Seligkeitsgarantie erworben werde; noch superstitiöser freilich ist die nicht seltene, eine ganz fremdartige Beziehung aufs Leibesleben in die Taufe eintragende Auffassung der Nothtaufe als eines Versuchs, die göttliche Hilfe zur leiblichen Genesung des Kranken herabzuziehen, vergl. S. 28.

Ist das Taufbewußtsein parallel mit der religiösen Entwicklung überhaupt zu einer gewissen Klarheit gelangt, so wird ein Akt, wie wir ihn in der Konfirmation besitzen, worin der Getaufte jenes Bewußtsein zum Ausdruck bringt und sich mit freiem Willensentschluß zu dem in der Taufe abgebildeten Lebensziel, Erfüllung des Gesetzes und Aneignung der Gnade, als dem seinigen bekennt, ein psychologisches Bedürfniß sein und bleibenden Werth für die weitere Entwicklung des innern Lebens gewinnen. Ja die Konfirmation steht in ihrer Bedeutung und Machtwirkung als bedeutsame Ergänzung neben der Taufe. Bekommt der Taufgedanke seine besondere Macht über die Seele dadurch, daß er uns den Christenstand als eine über uns stehende, natürliche Ordnung unseres Geisteslebens erfassen und jede Abweichung als unnatürlich, als geistliche Selbstvernichtung perhorresziren lehrt — so erinnert uns das Konfirmationsgelübde an unsere persönliche freie Einwilligung in jene Ordnung und gibt damit der Sünde den Stachel des Treubruchs, der geistlichen Selbstverleugnung. Ob jener Tauf- oder dieser Konfirmationsgedanke intensiver wirke, das wäre ein müssiger Streit. Auf Naturen von starker Selbstständigkeit des Gefühls und Willens wird der zweite, auf Naturen mit lebhaftem Ordnungs- und Autoritätssinn der erste Gedanke mehr Eindruck machen.

Tauf- und Konfirmationsbewußtsein wirkt ja freilich nicht nöthigend, so daß aus seiner Wurzel die Wiedergeburt mit Sicherheit als reife Frucht sich ergäbe. Es ist ein Faktor neben andern im geistigen Leben, es kann gegen andre unterliegen, aber allerdings ist es ein sehr mächtiger Faktor, der lebendig bleibt und zäh reagirt auch wo er zurückgedrängt wird, ja der sich auch bei weit abgeirrten Menschen immer wieder spürbar macht, der Seele die Bekehrung als reditus ad baptismum vorhält und durch diese Anknüpfung erleichtert; ein Faktor, der, wo er mit den andern (Erziehung 2c.) harmonisch zusammen wirkt, unwillkürlich die Führerrolle übernimmt und dem sich entwickelnden christlichen Leben das bestimmte, oben geschilderte, einheitlich feste Gepräge gibt.

Da wir die Taufe nicht als einzigen exklusiven Heilsfaktor betrachten, so geben wir ohne Anstand zu, daß auch da, wo Taufe und Taufbewußtsein fehlt, ein lebendiges, ja ein sehr intensives christliches Leben aus anderen Faktoren erwachsen kann. Aber einmal ist dieses Resultat, wenn ein so mächtiger Faktor fehlt, entsprechend schwerer und unsicherer zu erreichen und setzt ein um so stärkeres Wirken der andern Faktoren voraus, wie dies bei Baptisten und Quäckern in der besonders sorgfältigen christlichen Erziehung vielfach zutrifft. Sodann jedoch fehlt diesem Christenthum bei aller Lebendigkeit der durch das Taufbewußtsein bedingte spezifische Charakter, die ruhige Einheit, die harmonische Verbindung von Gesetz und Evangelium, und eben damit ein wichtiger Vorzug — eine Bemerkung, die sich uns gerade bei Betrachtung des übrigens so respektablen baptistischen und quäckerischen Christenthums mit seinen Extravaganzen nach der evangelischen und gesetzlichen Seite aufdrängt.

Der Baptist, dem seine Taufe keine Lebensaufgabe stellt, sondern die vollzogene Wiedergeburt bestätigt, geräth leicht in Gefahr des geistlichen Hochmuths und des Antinomismus. Dem Quäcker fehlt mit der Taufe die großartige einheitliche Auffassung des Christenlebens und Christenberufs, und er verfällt um so mehr in die Forderung einzelner gesetzlicher Werke und den Anspruch einzelner göttlicher Erleuchtungen.

Mit dem Gesagten ist nun wohl die Taufe in ihrer Grundbedeutung dargestellt, aber in ihrer vollen Bedeutung noch nicht erschöpfend gewürdigt.

Da die in der Taufe sinnbildlich und vorbildlich dargestellte Wiedergeburt sich innerhalb der christlichen Kirche mit ihren Anregungen und Förderungen durch Wort, Sakrament, Unterweisung 2c. vollzieht, so bedeutet die Taufe zugleich die Aufnahme in die christliche Kirche. Die Eltern sind dabei diejenigen, die, wie sie den Zweck, die Wiedergeburt, so auch das Mittel, die kirchliche Genossenschaft für ihre Kinder wollen, und es daher feierlich der christlichen Kirche übergeben. Die Pathen repräsentiren die Kirche als pars pro toto. Die logisch

unvollziehbare und praktisch werthlose Vorstellung vom ‚stellvertretenden‘ Glauben und Taufgelübde der Pathen hat der wohl vollziehbaren und praktischen zu weichen, daß die Pathen die Kirche darstellen, die die Kinder aufnimmt und ihnen ihre heilsvermittelnde Thätigkeit zusagt, aber eben in und mit dieser Darstellung der Kirche die persönliche Verpflichtung übernehmen, ihrerseits als die dem Täufling nächststehenden Glieder der Kirche auf den Getauften lebhaft einzuwirken und ihn in der Erfüllung der Taufaufgabe zu fördern. So sind die Pathen die mit der geistlichen Pflege des Täuflings betrauten Vertreter der Kirche.

Es erhellt, wie wichtig wir den Antheil der Eltern und der Pathen an der Taufe nehmen; einen Antheil, der bei den Pathen durch volle innere Einheit mit der Kirche und deren Glaubensleben bedingt ist. Diese innere Einheit dokumentiren sie bei der Taufe auf solenne Weise, und so gewinnt die Taufe für sie, und indirekt für die Eltern, die Bedeutung eines christlichen Bekenntnißakts, weßhalb denn auch die Verlesung des Glaubensbekenntnisses und die Bejahung desselben durch die Pathen unerläßlich ist. So haben Eltern und Pathen ihre Stellung in der Taufe. Welche Bedeutung bleibt nun aber dem Geistlichen? Könnte seine Funktion, die Vollziehung der Taufhandlung nicht ebensogut von den Pathen geübt werden? nein. Der Geistliche fungirt als Träger des von Gott zur Verwaltung seiner Gnadeneinrichtungen speziell eingesetzten Amtes; indem er, der Mandatar Gottes, die Taufe vollzieht, kommt es zum Ausdruck, daß die Taufe keine menschliche, auch nicht ‚kirchliche‘, sondern eine göttliche Ordnung ist, daß es sich hier um ein Werk Gottes handelt; damit eröffnet sich uns ein vielleicht von manchem Leser bisher vermißter Gesichtspunkt.

Eine Einwirkung Gottes auf den Täufling in der unvermittelt magischen Weise der Kirchenlehre nehmen wir allerdings nicht an. So scheint nur Eine Beziehung Gottes zur Taufe zu bleiben, nämlich die, daß Christus sie eingesetzt hat im Auftrag des Vaters und in innerer Gemeinschaft mit ihm. Aber diese Eine Beziehung ist sehr inhaltvoll. Denn wenn Gott durch Christus die Taufe

eingesetzt hat und die Taufe die von uns dargestellte Bedeutung besitzt, so ist es also Gott selbst, der in der Taufe dem Menschen das Ziel der Wiedergeburt stellt, ihm das Evangelium seiner Gnade verkündigt und das Gesetz der Bekehrung auferlegt; Gott ist es, der dem Menschen die Taufe als Sinnbild und Vorbild der Wiedergeburt nach beiden Seiten und damit als Vehikel derselben schenkt; gerade wie er ihm später das Abendmahl als Bild und Vehikel der mystischen Vereinigung schenkt, die den Höhepunkt des geistlichen Lebens bildet, wie die Wiedergeburt die breite Unterlage.

Dieser Charakter der Handlung als gottgesetztes Bild und Vehikel eines centralen geistlichen Vorgangs bildet unseres Erachtens das Wesen des Sakraments, dem so das mystische Element keineswegs fehlt, denn in der Kraft, die das Bild über die Seele übt und wodurch es zum Vehikel wird, bleibt bei aller psychologischen Verständlichkeit immer etwas Mystisches.

Nach dem Gesagten können wir der Erklärung zustimmen, die die Brenz'sche Umarbeitung des Kleinen Lutherischen Katechismus gibt: „Die Taufe ist ein Sakrament und göttlich Wortzeichen, worin Gott der Vater sammt dem Sohn und hl. Geist bezeugt, daß Er dem Getauften ein gnädiger Gott wolle sein"; freilich legen wir Nachdruck auf das wolle, und fassen das folgende „und verzeihe ihm ꝛc." nicht als vollbrachte Thatsache, sondern als hypothetische Zusage. Ja was Gott in der Taufe dem Menschen schenkt, ist nicht ein jetzt momentan sich vollziehendes wunderbares Gnadenwerk der Vergebung und Heiligung, sondern eine Verheißung der für das ganze künftige Leben bereiten Vergebungs- und Erneuerungsgnade. Diese Anschauung bricht bei Luther neben der vorherrschenden magischen zuweilen durch; so klassisch Cat. Maj. IV, 44. ita baptismus intuendus est et nobis fructuosus faciendus, ut hoc freti corroboremur et confirmemur, quoties peccatis aut conscientia gravamur, ut dicamus: Ego tamen baptizatus sum; quodsi baptizatus, certum est ea promissa mihi data esse, me beatum fore ac vitam immortalem possessurum.

Bezeichnet man, im Allgemeinen in der Linie dieser Auf-

fassung, die Taufe als Pfand der göttlichen Gnade, so hat dieser Begriff das Mißliche, daß er eine kategorische Verpflichtung Gottes zu späterer Gnadenwirkung und einen Anspruch des Menschen auf solche involvirt. Und doch ist die Verheißung göttlicher Gnade hypothetisch, ihre Erfüllung geht nur parallel der menschlicherseits sich vollziehenden Erfüllung des göttlichen Bekehrungsgesetzes, das gleichfalls in der Taufe als ein fürs ganze Leben verbindliches dem Menschen bezeugt wird. Wir haben oben darauf hingewiesen wie dieses Taufgesetz, zwar mit der symbolischen Lehre von der in der Taufe vollzogenen Wiedergeburt unvereinbar, doch in manchen symbolischen Stellen, besonders im Cat. Maj., stark zur Geltung kommt. Man hat nun menschliche Verpflichtung und göttliche Gnade in der Taufe im orthodoxen Lehrgebäude durch den Begriff des Bundes kombinirt;[1] aber auch dieser Begriff wie der des Pfandes ist schief durch die dabei vorausgesetzte Koordination von Mensch und Gott, wobei beide als gleich wichtige, gleich Werthvolles bietende und beanspruchende Faktoren erscheinen, und dem Menschen als Paziszenten eine Stellung angewiesen wird, die er weder in dem ihm unbewußten Moment der Taufe einnehmen kann noch später bei erwachendem und entwickeltem Taufbewußtsein einnehmen darf. Besser bleiben wir dabei stehen, daß in der Taufe Gottes Gnadenwille und Gesetzeswille jedem einzelnen Menschen als ihn direkt angehend bezeugt wird.

Dieser göttliche Gesetz- und Gnadenwille kommt in der nach evangelischer Ueberlieferung von Jesus eingesetzten Taufformel „εις το ονομα του πατρος και του υιου και του αγιο υπνευματος“ zwar nicht zum einzig möglichen und auch nicht einzig üblich gewordenen, aber klassischen Ausdruck. Wir sind in unserem Versuch, den Sinn der Taufe zu erfassen, von jenen Einsetzungsworten nicht ausgegangen, da sie, an sich sehr allgemein gehalten, das Fundament sicherer Erkenntniß nicht bilden können. Ist diese Erkenntniß aus der spezifischen Taufhandlung gewonnen, so werden die Einsetzungsworte erst recht verständlich und dienen ihrer-

[1] Im Anschluß an die jedenfalls irrthümliche Uebersetzung des επερωτημα 1 Pet. 3, 21. Die exegetisch so dunkle Stelle ist dogmatisch schwer nutzbar zu machen.

seits jener Erkenntniß zur Stütze. Die Taufe soll geschehen „auf den Namen des Vaters, Sohnes und Geistes", sofern in diesen drei Namen die dreifache Offenbarung Gottes und in dieser der ganze gebietende, vergebende, heiligende, das Heil der Menschheit bezweckende Gotteswille zum Ausdruck kommt und dem Täufling als ihm persönlich geltend bezeugt wird. Sofern nun dieser göttliche Heilswille konzentrirt erscheint in der Offenbarung in Christo, zu der die Thätigkeit des Vaters sich vorbereitend, die des Geistes sich als Konsequenz verhält, ist die in der urchristlichen Kirche vielfach übliche einfachere Formel „auf den Namen Jesu" ebenso treffend; und pedantisch wäre es, die Möglichkeit auch anderer Formeln, die die Bedeutung der Taufe zu genügendem Ausdruck bringen, leugnen zu wollen. Jene auf den Namen Christi verkürzte altchristliche Taufformel bestätigt zugleich, was sich uns aus der bisherigen Erörterung von selbst ergibt, daß es sich bei dem in der Taufe bezeugten göttlichen Heilswillen nur um das innere Leben des Menschen handelt; wenn in manchen liturgischen Taufformularen mit Berufung auf den Namen Gottes des Vaters die göttliche Leitung des äußeren und leiblichen Lebens als eine Seite der Taufgnade hereingezogen wird, so hat das ein Recht nur insofern in der göttlichen Oekonomie auch die äußere Lebensführung der Gnadenleitung des inneren Lebens dient. Daß die mit der Taufhandlung verbundenen Gebete sich in einem über die unmittelbare Bedeutung der Taufe hinausgehenden, weiteren Rahmen bewegen und auch Bitten äußerer Art für den Täufling in sich aufnehmen dürfen, versteht sich von selbst.

Hiemit schließen wir diese Bemerkungen, die die Lehre von der Taufe erschöpfend behandelt zu haben keineswegs beanspruchen und deren Lücken dem Verfasser bewußt sind; die aber doch vielleicht dem Zweck gedient haben, den sich der Verfasser vorsetzte: einmal die bleibende geschichtliche Bedeutung der symbolischen Tauflehre als Korrektiv der Erbsündenlehre hervorzuheben; sodann aber, mit Ablehnung der unhaltbaren und in Uebereinstimmung mit den haltbaren Elementen der Kirchenlehre, die Taufe aus einer magischen, isolirten, praktisch unfruchtbaren Stellung heraus in einen psychologisch klaren und praktisch werthvollen Zusammenhang mit dem ganzen christlichen Leben zu rücken.

Die neueste Wendung der pentateuchischen Frage.

Versuch einer Kritik von Wellhausens Geschichte Israels.

Von Dr. Rud. Kittel, Repetent in Tübingen.

Erster Artikel.

Es gibt wenig Werke in der jüngsten theologischen Literatur, die so großes und allgemeines Aufsehen erregten, wie die Geschichte Israels von Julius Wellhausen (Erster Band, Berlin 1878). Allein so vielfach die Gedanken, die dieses Werk ausspricht, bis heute noch in allen theologischen Kreisen besprochen und bewegt werden, um so mehr kann es auffallen, wie wenig eingehende Aeußerungen von Seiten der Fachmänner bis jetzt über dasselbe in die Oeffentlichkeit gedrungen sind. Außer den üblichen kürzeren Anzeigen und Recensionen in den Literaturblättern, von denen besonders auf die Recension von Herrn Dr. Kautzsch hier in der Theologischen Literaturzeitung 1879, S. 25 ff., zu verweisen ist,[1] wüßte ich in dieser Hinsicht nur Delitzsch's „pentateuchkritische Studien" in der Zeitschrift für kirchliche Theologie und kirchliches Leben Jahrg. 1880[2] zu nennen, in denen der ehrwürdige Altmeister alttestamentlicher Wissenschaft zwar häufig mit einer selbständigen Erörterung beginnt, zugleich aber doch immer wieder

[1] Vergl. auch die ganz kurze, aber einige beachtenswerthen Einwände gegen Wellhausen andeutende Recension von Strack in den „Jahresberichten der Geschichtswissenschaft" 1878, S. 33 f.

[2] Vergl. übrigens auch einige der neueren Artikel in Riehms Handwörterbuch des biblischen Alterthums, besonders „Opfer" und „Priester". — Ueber mein Verhältniß zur jüngsten Literatur über den Gegenstand bemerke ich: Der Inhalt des folgenden Artikels ist im Laufe des vorigen Winters 1879/80 ausgearbeitet und den Hörern einer Vorlesung über einen verwandten Gegenstand noch beinahe vollständig vorgetragen worden. Für die Redaktion dieser Studien wurde der Artikel in den Herbstferien neu überarbeitet. Delitzsch's obengenannte Studien konnte ich dabei bis zum 7. Heft, Dillmanns eben erschienenen Commentar zu Exodus und Leviticus nicht mehr benützen. Derselbe traf mich in der Bearbeitung des zweiten Artikels, der im nächsten Hefte folgen soll.

zu Wellhausen zurückkehrt, dessen Werk ihm augenscheinlich den Anlaß zu diesen Studien gegeben hat. Eine förmliche, seiner Beweisführung im Einzelnen nachgehende Kritik, wie sie doch wohl von derjenigen Seite irgend einmal geliefert werden muß, die seinen Aufstellungen nicht glaubt zustimmen zu können, hat das Werk Wellhausens bis jetzt noch nicht gefunden. Eine solche soll im Folgenden wenigstens für den grundlegenden Haupttheil des Werkes versucht werden, für die Geschichte des Kultus, von dessen richtiger Auffassung doch am Ende das Wesentliche der Entscheidung in der Quellenfrage zu erwarten ist. Der besonderen Schwierigkeit und darum auch der Mangelhaftigkeit dieses Unternehmens bin ich mir dabei in vollem Maße bewußt.

Wellhausens Werk will seinem Titel nach der erste Theil einer Geschichte Israels sein; faktisch ist es eine eingehende Untersuchung über die biblischen Quellen an der Hand der Geschichte des Kultus und der Tradition geworden. Daß dem so ist, wird Niemand auffallend finden. Denn ehe die Frage nach den Quellen der biblischen Geschichte, ihrem Charakter, ihrer Abfassungszeit und ihrem historischen Werthe in Ordnung ist, wird an eine Geschichte Israels nicht gedacht werden können. Unter allen Fragen alttestamentlicher Quellenforschung nimmt aber das vornehmste Interesse die pentateuchische in Anspruch. Auf sie concentrirt sich darum billig das Hauptgewicht seiner Untersuchung.

Um welchen Punkt es sich dabei in der Gegenwart vornehmlich handelt, ist bekannt und kurz gesagt. Um die Frage nemlich nach der Abfassungszeit des großen elohistischen Gesetz- und Geschichtsbuches, von Böhmer bis Dillmann A, von Wellhausen treffend Priestercodex (P. C.) genannt, das sich nach Sprachgebrauch und Ideenkreis unverkennbar deutlich von dem übrigen Pentateuch abhebt und sich darum als ein in sich geschlossener Zusammenhang ausscheiden läßt. Um nicht Längstbekanntes wieder zu sagen beschränke ich mich hierüber auf wenige Sätze, wie sie zum Verständniß des Folgenden für den nicht genauer Eingeweihten unbedingt nöthig sind. Das Buch enthält im Rahmen der israelitischen Geschichte von der Schöpfung bis zur Eroberung Kanaans den wesentlichen pentateuchischen Gesetzesinhalt mit Stiftshütte, Opferdienst, Priestern und Leviten, d. h. in der Haupt-

sache außer den geschichtlichen Partien, auf deren Einzelaufzählung wir verzichten, die Gesetze in Exod. 25—31. 35—40. Lev. 1—16 (17—26). Num. 1—10. 15—19. 25—36. Hatte man früher fast übereinstimmend dieses Werk, schon weil mit ihm die Bibel beginnt, für die Grundlage des Ganzen und für das älteste pentateuchische Quellenwerk angesehen und es darum die „Grundschrift" genannt (gewöhnlich wurde es in die Zeit Davids verlegt), so ist dieser Glaube neuerdings erheblich erschüttert worden. De Wette, Vatke, George, Reuß und Graf haben die Ansicht aufgestellt, daß die bisher sogenannte Grundschrift bedeutende Spuren nachexilischer Abfassungszeit aufweise. Sie erklären darum theils das ganze Werk, theils jedenfalls seinen Gesetzesinhalt für ein nachexilisches Produkt, das höchstens noch einige exilische Bestandtheile als seine frühesten Stücke enthalte.

Diese sogenannte Graf'sche Theorie war, obwohl Kuenen und einige Andere energisch für sie eintraten, eben im Begriff vergessen oder doch als abenteuerliches Phantasiegespinnst einer maßlosen Hyperkritik bei Seite gelegt zu werden. Da trat Wellhausen zuerst in seinen Artikeln über „die Composition des Hexateuchs" in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1876 und 1877 und darauf in seiner Geschichte Israels mit dem eindringenden Scharfsinn des kühnen Kritikers, mit der rücksichtslosen Consequenz des reinen Historikers und mit der blendenden Darstellung eines Feuilletonisten für sie ein. In der That hat Wellhausens Werk der Theorie und damit der ganzen Frage eine neue Wendung gegeben, indem er ganz frisch, von allen Seiten und aus allen Gebieten, die Bausteine für sie herzuträgt und sie neu bearbeitet. Wenn diese Theorie Aussicht hat zur Geltung zu kommen, so verdankt sie es keinem Andern sosehr wie Wellhausen, der sie zu neuem Leben gebracht hat.

Auch die Bedeutung und Tragweite dieser neuen Wendung ist in wenigen Worten angegeben. Ist der Priestercodex nach Inhalt und Abfassung der nachexilischen Zeit angehörig, so ist die alttestamentliche Religionsgeschichte gegen früher auf den Kopf zu stellen. Oder vielmehr dann stand sie früher auf dem Kopfe und ist erst von unten an neu zu bauen. „Jetzt — schrieb schon Graf — handelt es sich nicht mehr um etliche Jahre oder auch

Jahrhunderte, sondern um ein ganzes Jahrtausend." Das heißt, der Hauptinhalt des Pentateuch ist dieser Ansicht zufolge nicht den Verhältnissen vor dem Exil und damit des Volkes Israel, sondern denen der nachexilischen Gemeinde, des „Judentums" angemessen. Die Geschichte Israels vor dem Exil ist allein aus den Büchern der Richter, Samuels und der Könige (abgesehen von der spätern Ueberarbeitung) und dem historischen Inhalt der vorexilischen Profeten zu gewinnen. Sie ist eben darum nur dürftig bekannt und hat sich mit dem Charakter einer Vorgeschichte des levitischen Judentums, das sich im Gesetz Mosis wiederspiegelt, zu begnügen. Das mosaische Gesetz ist, wie Wellhausen sich ausdrückt, „nicht der Ausgangspunkt der Geschichte des alten Israel", aber auch nicht der Ausdruck der Blütezeit israelitischer Literatur wie die bisherige kritische Ansicht annahm, sondern der Ausgangspunkt „der Geschichte des Judentums d. h. der Sekte, welche das von den Assyrern und Chaldäern vernichtete Volk überlebte".

Der ganze Stoff, der dies Resultat erweisen soll, wird von Wellhausen in drei Theilen behandelt. Mit dem ersten grundlegenden haben wir es hier zu thun. In ihm stützt Wellhausen seine These mit der Geschichte der heiligen Altertümer, also des israelitischen Kultus. Denn am Kultus vor allen Dingen muß sich zeigen, wie die bezüglichen Daten des Gesetzes den Entwicklungsstufen der Geschichte, wie sie abgesehen vom mosaischen Gesetze feststehen, entsprechen.

Ehe wir der Beweisführung dieses Theiles im Einzelnen nachgehen, ist zunächst ein Punkt allgemeinerer Art zu berühren. Wie Wellhausen sich den Priestercodex im Ganzen denkt, sagt er S. 8. Die sogenannte Grundschrift ist ihm auch abgesehen von Lev. 17—26 kein einheitliches Ganzes. „Die ganze Kultusgesetzgebung, wie wir sie haben, ist ein Conglomerat, gleichsam die Arbeit einer ganzen Schule. An einen zu Grund liegenden Kern, der in der Genesis ziemlich rein vorliegt, haben sich, abgesehen von der Einfügung älterer Aufsätze, eine Menge secundärer und tertiärer Nachwüchse angesetzt, die formell nicht dazu gehören, freilich aber materiell gleichartig sind." Was Wellhausen mit den eingefügten älteren Aufsätzen speciell im Auge

hat, mag hier gleichgiltig sein. Es genügt an der Thatsache. Aber machen wir mit ihr Ernst, so könnte sich vielleicht ergeben, daß auch „die Schule“, deren Werk der P. C. ist, schon im Boden des vorexilischen Reiches ihre festen Wurzeln hat.

Wellhausens Geschichte des Kultus handelt nun der Reihe nach die wichtigsten Punkte der Archäologie ab: den Ort des Gottesdienstes, die Opfer, die Feste, das Personal und dessen Ausstattung.

I. Der Ort des Gottesdienstes.

1. Ihn behandelt das erste Kapitel. Dabei lassen sich, worauf schon De Wette und Graf hinwiesen, nach den außerpentateuchischen Quellen, den historischen und profetischen Büchern, mehrere Stadien unterscheiden, in denen die Geschichte des Kultusortes verläuft. Zunächst das Stadium der Freiheit im Altertum, darauf das der Forderung und Anbahnung der Centralisation seit Josia und dem Deuteronomium und endlich die Zeit nach dem Exil, wo diese Forderung vollzogen ist. Für den Pentateuch erhebt sich daraus die Frage, ob seine „drei Schichten d. h. Elohist, Jehovist und Deuteronomium eine bestimmte Beziehung zu einem oder dem andern Stadium aufweisen“. Sehen wir die drei Stadien etwas näher an.

Für das hebräische Altertum ergeben die historischen und profetischen Bücher keine Spur von einem ausschließlich berechtigten Heiligtum. Im ganzen Lande herrscht vollkommene und ganz unbefangene Freiheit, zu opfern wo man wollte. Auch in der Zeit seit dem Bau des Tempels wird auf allerlei Opferstätten im Lande geopfert, ohne daß die Profeten dies rügen, sofern nemlich auf den andern Heiligtümern nur Jahve und nicht fremden Göttern geopfert wird. — Erst seit dem Fall Samariens, seit Amos und Hosea, bahnt sich eine Aenderung an. Aber das eigentlich thätliche Vorgehen gegen die Höhenheiligtümer und die wirkliche Geltendmachung der Einheit und Ausschließlichkeit des jerusalemischen Heiligtums beginnt erst mit Josias Reform 621. Aber auch sie war nur von wenig Erfolg. Erst in der dritten Periode der Geschichte, nach der Rückkehr aus dem Exil, konnte diese neue Einrichtung Boden gewinnen.

Den drei Stadien des Geschichtsverlaufs in Betreff des Opferortes entsprechen nun, fährt Wellhausen fort, die drei Schichten der Gesetzgebung. Dem jehovistischen Gesetz in Exod. 20, 24: „einen Altar von Erde sollst du mir machen und darauf deine Brandopfer und Dankopfer, deine Schaafe und Rinder opfern; denn an jedem Ort, an dem ich meinen Namen ehren lasse, will ich zu dir kommen und dich segnen" — ist offenbar die Freiheit des Kultusortes und die Vielheit von Altären nicht blos erlaubt, sondern selbstverständlich. Dies Gesetz steht also im Einklang mit Sitte und Brauch der ersten geschichtlichen Periode und sanktionirt sie. Ebenso stimmt dazu die jehovistische Erzählung, die Verherrlichung der berühmten von der Geschichte der Erzväter her altheiligen Kultusstätten, Bethel, Beerseba, Pniel &c.

Das Deuteronomium dagegen entspricht der zweiten Periode. Bei aller sonstigen Aehnlichkeit mit dem Jehovisten differirt es nämlich in einem wesentlichen Punkt von ihm. Deut. 12 ist die strenge Einheitlichkeit des Kultes geboten. Mit den Worten: „ihr sollt nicht thun wie wir gegenwärtig thun" bekämpft es deutlich eine bisher bestehende Sitte und so ist dieses deuteronomische Gesetz offenbar der Ausdruck der josianischen Zeit und ihrer Reformbestrebungen.

Der Priestercodex nun ist weit entfernt, über den Kultusort keine bestimmte Theorie zu haben, wie man vielfach wollte. Vielmehr steuert in ihm Alles, Gesetz und Geschichte, eben auf diesen Punkt los. Die strengste Einheit, die Ausschließlichkeit des jerusalemischen Tempels wird Lev. 17 geboten, in Exod. 25 bis Lev. 9 vorausgesetzt. Besonders die ganze Erwähnung der Stiftshütte hat gar keinen andern Sinn, als den, sie als das einzigartige Heiligtum, und zwar per fictionem an Stelle des Tempels, darzustellen.

Was folgt daraus für die geschichtliche Stellung des Priestercodex? Der ersten Periode kann er nicht angehören. Aber vielleicht derselben wie das Deuteronomium? Auch das ist unmöglich, denn in diesem wird die Einheit des Kultes gefordert, im P. C. wird sie vorausgesetzt. Sie liegt ihm stillschweigend zu Grunde, weil sie ihm selbstverständlich ist; d. h. sie ist ihm eine schon vollzogene geschichtliche Thatsache und der P. C. fußt

auf dem Resultat, welches das Deuteronomium erst anstrebt. Dort ist die Einheit erst noch bloße Idee, hier im P. C. ist sie bereits Geschichte. Die Idee aber ist älter als die Geschichte, es folgt daraus, daß „im Deuteronomium diese Institution noch in den Geburtswehen liegt, im Priestercodex dagegen trägt sie Sorge für ihre uralte Legitimität und gestaltet die Vergangenheit nach sich um, offenbar deßhalb, weil dies für die Gegenwart nicht mehr nöthig ist“. Der Priestercodex hat demnach seine Stelle hinter dem Deuteronomium und zwar in der dritten nachexilischen Periode der Kultusgeschichte.

2. Nehmen wir diese ganze Beweisführung kurz zusammen, so schließt sie so: Die Forderung der Centralisation konnte vor Josia nicht aufkommen; im Priestercodex ist an Stelle der Forderung bereits eine vollzogene Thatsache getreten; — die Abfassung des P. C. fällt somit lange Zeit nach Josia d. h. in die nachexilische Periode. Dieser Beweisgang läßt sich, wie ich glaube, auf zwei Punkten angreifen, sowohl bei der ersten als bei der zweiten Prämisse.

Auf den ersten hat schon Nöldeke hingewiesen und Wellhausen sucht sich S. 48 ff. vergeblich seiner zu erwehren. Gibt man nemlich auch jene Eintheilung in drei Perioden im Allgemeinen zu, so fragt es sich immerhin noch um ihre zeitliche Abtheilung. Könnte die im Deuteronomium zum Ausdruck kommende Neigung nach Centralisation nicht auch schon früher entstanden sein? Sicherlich ist sie ja auch bei Josias und dem Deuteronomium nicht ganz unvermittelt hervorgetreten, sondern sie stand ohne Zweifel im Zusammenhang mit vorher schon vorhandenen ähnlichen Bestrebungen der Priesterkreise in Jerusalem. Eine Berufung auf 2 Kön. 18, 4, wo von einem Reformversuch Hiskias in diesem Sinne erzählt wird, wird uns freilich bei Wellhausen nicht viel nützen. Ihm ist diese Erzählung als eine blos „ganz beiläufige“ Erwähnung (S. 49) und weil der Versuch spurlos verlaufen sein müßte, unglaubhaft und stammt von der Ueberarbeitung des Buches her. Trotzdem wagen wir sie. Denn wo finden wir von der Durchführung der Reform Josias Spuren außer dem was über Josia selbst erzählt ist? Gleich nach ihm beginnt die alte Klage der Profeten über die Höhen

im ganzen Lande. „Soviel Städte, soviel Altäre in Juda“ klagt Jeremia (vgl. Wellh. S. 28). Also auch Josias Reform konnte nicht sofort Wurzel fassen, ohne daß ihre Wirklichkeit darum bezweifelt würde; dasselbe Recht kann die Hiskias in Anspruch nehmen. Auch die bloße Beiläufigkeit der Erwähnung spricht nicht gegen ihre Treue. Im Gegentheil, hatte der Verfasser oder Ueberarbeiter eine bestimmte Tendenz, die er auf Kosten des Thatbestandes verfolgte, so konnte ihm eine nähere Ausmalung den Dienst besser thun.

Was das volkstümliche und profetische Gesetzbuch, das Deuteronomium, verlangt, dasselbe mag um dieselbe Zeit, als es gefunden wurde, sowohl schon vorher als auch gleich nachher, die aus priesterlichen Kreisen stammende priesterliche Gesetzgebung in ihrer Weise gefordert haben. Ist, wie wir sahen, der Priestercodex das Werk einer Schule, warum sollte diese ihre Theorien nicht jetzt schon begonnen und mit ihrer Durchführung in priesterlicher Gesetzgebung Ernst gemacht haben? Der Boden war dafür vorhanden. Damit soll nicht gesagt sein, der Priestercodex sei damals, zur Zeit des Deuteronomiums, schon fertig gewesen, aber er war in Arbeit und die Arbeit war bald nachher soweit gefördert, daß noch vor dem Exil eine oder einige Hände sie im Wesentlichen abschließen konnten. Daß in oder nach dem Exil Einzelnes nachkam, sei wiederum nicht bestritten.

Es wird deßhalb trotz Wellhausens Widerspruch bei dem Worte Nöldekes sein Bewenden haben müssen: ein starker Drang nach Einheit des Kultus habe entstehen *müssen*, sobald Salomos Tempel gebaut war, denn gegen dies glänzende Heiligtum mit seinem bildlosen Kult am Mittelpunkt der Theokratie mußten die alten heiligen Stätten mehr und mehr zurücktreten. Das Streben nach Einheit war sicherlich, das lag in der Natur der Sache, in der jerusalemischen Priesterschaft zu Hause; wurde es von der Profetie gefördert, so mußte es zur Agitation für diesen so wichtigen Zweck werden.

Wellhausen entgegnet Nöldeke: es handle sich nicht nur um das, was sein konnte und mußte, sondern was wirklich geschah. Allein, daß das in Frage stehende Verlangen der Centralisation erst so spät, wie Wellhausen will, hervortrat, ist durch

wirkliche Ereignisse — um wenig zu sagen — um nichts besser gesichert als unsre These. Soviel aber läßt sich mit Bestimmtheit sagen: mit dem Augenblick, wo in den Kreisen der Jerusalemer Priesterschaft der Gedanke Gestalt gewonnen hatte, den das Deuteronomium in Kap. 12 ausspricht, mußte er sich auch in der Gesetzgebung, die in Händen der Priester war, äußern. Jenen Moment aber haben wir allen Grund, schon einige Zeit vor dem Erscheinen des Deuteronomiums zu denken; wie ja auch in profetischen Kreisen schon vorher nach Einheit verlangt wurde.[1]

Dies theilweise Nebeneinandergehen priesterlicher und profetisch-deuteronomischer Vorstellungen und darum wohl auch Gesetzgebungen würde nicht so sehr befremden, wenn man sich nicht vielfach auf Seiten der Kritik allmälig gewöhnt hätte, Deuteronomium und Priestercodex, als wären sie zwei gleichartige Bücher, einfach aneinander zu halten und auf diese Weise das eine auf das Vorher oder Nachher im Verhältniß zum andern zu inquiriren. Daß beide Gesetzgebungen durchaus verschiedene Gesichtspunkte und Interessen verfolgen, das eine priesterlich-rituelle, das andere profetische und damit ethische und religiöse, und daß sie als verschiedenen Kreisen entstammend ganz verschieden gedacht und durchgeführt sind, ist ja längst anerkannt. So lasse man denn diesen Grundsatz auch gelten, speciell für unsre Frage. Wellhausen fragt S. 51, warum denn das Deuteronomium sich nicht auf die ähnlichen centralistischen Bestrebungen der Priesterschaft berufen hätte, wenn solche vorhanden gewesen wären. Die Antwort liegt — die josianische Abfassung des Deuteronomiums einmal vorausgesetzt — in dem Bisherigen. Beide Parteien, Priester und Profeten, wollen die Einheit, aber in ganz verschiedenem Sinn und Interesse. Die Profeten, weil in Jerusalem und Zion der wahre Sitz Jahves ist und der Berg Zion höher sein soll als alle Berge, die Priester in Jerusalem, weil

[1] Vgl. Delitzsch bei Riehm a. a. O. S. 1116: „Ist nicht schon ein Jahrhundert früher für die Profeten des 8. Jahrhunderts Jehova der Gott, der sein Feuer in Zion und seinen Ofen in Jerusalem hat?" Ebenso Baudissin in Herzog R.-Enc.² VI. S. 189 und ferner über die Priester 191: „nichts ist wahrscheinlicher, als daß die jer. Priestersch. schon frühzeitig darauf ausging, die Opferhandlungen möglichst auf ihr Heiligtum zu beschränken".

damit ihren eigentümlichen Interessen am besten gedient ist. Darum die Polemik und Eifersucht der beiden Klassen, wie wir sie z. B. bei Jeremia finden, trotz des einen Zieles. Sie gingen Einen Weg, aber sie zankten sich unterwegs über den Grund und Zweck ihres Strebens, darum haben sie auch kein Recht, sich auf einander zu berufen, die Einen sowenig als die Andern.

Daß Hosea, Amos und Jesaja, von denen Aussprüche gegen die Höhenheiligtümer bekannt sind, nicht zugleich die Förderung des Jerusalemer Tempelkultes im Auge hatten, wie Wellhausen behauptet, ist weder zu erweisen, noch ist es nach dem, was wir aus dem Deuteronomium und sonst über die profetischen Bestrebungen erkennen, wahrscheinlich. Am allerwenigsten bei Jesaja, dem der Kult in Jerusalem gewiß ebenso selbstverständlich war wie dem Priestercodex. Uebrigens auch wenn wir die Voraussetzung zugeben wollten, daß der Kampf dieser Profeten nur den abgöttischen Bamoth galt, so gehörte jedenfalls von Seiten der Priester nicht viel dazu, die Polemik der Profeten sich in ihrem Sinne zu Nutzen zu machen.

3. Dem Allem gegenüber wird nun freilich Wellhausen den Vorwurf zur Hand haben, es werde hier eine „abstracte Möglichkeit" construirt (S. 50). Allein was wir behaupten gewinnt noch weitere Begründung und noch concretere Gestalt als bisher schon, sobald auch die weitere Prämisse Wellhausens, die wir oben herausstellten, wegfällt. Die Centralisation soll im Priestercodex als fertige Thatsache vorliegen, — das ist der Hauptgrund, weßhalb Wellhausen diesen so weit vom Deuteronomium weggerückt wissen will.

Daß der Priestercodex die Einheit in ganz anderer Weise behandelt als das Deuteronomium und sie mehr vorauszusetzen scheint als er sie ausdrücklich fordert, folgt schon aus dem Obigen und soll nicht geleugnet werden. Wohl aber, daß er sie im Ernste als geschichtlich fertige Thatsache ansieht.

Wäre übrigens auch diese letztere Annahme richtig, so wäre ein Schluß auf die nachexilische Abfassung des P. C. damit noch lange nicht gerechtfertigt. Es ließe sich vielmehr dann erst auf die nachdeuteronomische Abfassung schließen, welcher — für den immer noch nicht endgiltig erwiesenen Fall der josiani-

schen Abfassung (nicht Auffindung) des Deuteronomiums — immerhin noch 25 Jahre Zeit vor dem Exil blieben. 25 Jahre sind nun freilich gegenüber den für die übrige Entwicklung angesetzten Zeiträumen eine kleine Spanne Zeit. Allein, wer wollte leugnen, daß die Zeit fast eines Menschenalters zur Abfassung dieses Buches hinreichte, — sobald man nicht voraussetzt, daß das hier Gebotene in allen Stücken schon wirklich befolgt war, wozu man nach allen Analogieen kein Recht hat.

Doch jene Annahme selbst ist von Wellhausen in den Priestercodex eingetragen. Verschiedene Spuren desselben beweisen, daß er es mit nichts weniger als mit fertigen Thatsachen und erreichten Zielen zu thun hat, daß er vielmehr selbst mitten in einem Kampf der aaronitischen Priesterschaft mit dem Stamme Levi steht. Näher haben wir hierauf nicht einzugehen, um die schwierige und verwickelte Priesterfrage nicht hier einzutragen. Aber man sehe sich die Erzählung des P. C. über die Rotte Korah etwas genauer an, so kann kein Zweifel über die Richtigkeit unserer Behauptung sein. „Und Mose sprach zu Korah: Höret doch, ihr Kinder Levi! Ist es euch nicht genug, daß der Gott Israels euch ausgesondert hat aus der Gemeine Israel, daß ihr zu ihm nahen und den Dienst an der Wohnung Jahves thun und vor der Gemeine im Amte stehen dürfet? Läßt er doch dich und all' deine Brüder, die Kinder Levi zu sich nahen und ihr suchet nun auch das Priestertum! ... Was ist Aaron, daß ihr wider ihn murret?" (Num. 16, 8—11). Hat man einmal aufgehört, die Erzählung in dieser Form für eine wörtlich wahre Begebenheit zu halten, und darüber ist für Wellhausen schwerlich ein Zweifel, so kann sie nur Ausdruck einer Idee sein (vrgl. Jahrb. f. d. Theol. 1876, S. 572 ff.). Der Gedanke aber, den die obigen Worte wiederspiegeln, kann dann nicht zweifelhaft sein. Da ist nichts von einer fertigen Thatsache und von einem sichern Besitz des ausschließlichen Priestertums auf Seiten der Aaroniten zu spüren, durch jedes Wort zuckt die Leidenschaft des Kampfes und leuchtet der Hader der Parteien. — Was Num. 3 und 18 stillschweigend, und als wäre Alles in Ordnung, ins Ritual eingetragen wird, das erscheint hier in seiner wahren Gestalt als Gegenstand eines lebendigen, gerade jetzt zum Austrag kommenden

Kampfes, — auf Grund und im Zusammenhang mit dem, was die Profetie im Deuteronomium anstrebt. Freilich in was wir hier blicken ist nicht der Kampf um die Einheit des Heiligtums, sondern um das Priesterrecht. Allein sie fallen mit Nothwendigkeit in Eins zusammen: gab es plötzlich statt vieler nur ein Heiligtum, so mußte die Frage, was mit den vielen außer Dienst und Brod gesetzten Priestern anzufangen sei, praktisch und brennend werden. Das Deuteronom sucht eine friedliche Lösung: sie sollen in Jerusalem Anstellung finden. Das Haus Aaron in Jerusalem aber ist nicht gewillt, gutmüthig zu weichen, es sucht eine gewaltsame Lösung: man degradirt die lästigen Gäste. Haben wir bei Korah den Kampf ums Priesterrecht, so haben wir damit den um die Centralisation, denn die Einheit des Kultusortes ist der wichtigste und grundlegende Anspruch der Jerusalemer Priesterschaft.

Es ist aber noch ein weiterer Grund, der Wellhausen das Recht nimmt, von einer im Priestercodex wirklich vollzogenen Einheit des Kultusortes zu reden. Er ist zum Theil schon im bisherigen Verlauf angedeutet, doch ist es der Mühe werth, ihn ausdrücklich zu nennen. Daß der P. C. jene Einheit vielfach vorauszusetzen *scheint*, ist oben schon zugegeben. Er spricht mit einer objektiven Ruhe und Sicherheit von der Sammlung des ganzen Kultes um die Stiftshütte, als wäre das Alles fertige Thatsache. Dies darf aber von Wellhausen am allerwenigsten zu weitergehenden Schlüssen verwendet werden. Wellhausen widmet in unserem Zusammenhang einen eigenen längeren Passus dem Nachweis, daß die Stiftshütte, die dem ganzen Plan des Priestercodex zur Grundlage dient, nimmermehr in dieser Gestalt existirte, sondern ein Abbild des Tempels ist, das in die mosaische Zeit zurückgetragen wird, um dem Priestercodex als Mittelpunkt und Halt zu dienen. Wir enthalten uns des Urtheils über Wahrheit oder Unrichtigkeit dieser Beweisführung, weil sie uns mit der obschwebenden Hauptfrage in keiner direkten Beziehung zu stehen scheint. Um so sicherer wird wenigstens soviel über Wellhausens Schlußfolgerung gesagt werden können: nimmt man einmal, wie er thut, den Priestercodex als großartige historische Fiktion an, so kann der Umstand, daß er die Kultuseinheit *voraussetzt*, keinerlei Recht mehr geben, hieraus historisch bindende Schlüsse

zu ziehen. Setzt der P. C. nicht auch die Stiftshütte als wirklich und historisch vorhanden voraus? — und doch ist gerade Wellhausen es, der vor Ueberschätzung dieser Angabe warnt und darin eine Fiktion erkennt. Ist dies der Fall, so ist es nur die Consequenz der Fiktion, wie man ein historisch gewesenes Tabernakel voraussetzt, das es nie gab, so auch die Einheit des Gottesdienstes an demselben als unbeanstandet und längst selbstverständlich darzustellen — in dem Moment als man noch um sie ringt.

Wir haben bisher mit Absicht eine Stelle übergangen, die man vor allen andern als Beweis für unsere These, daß die Centralisation im Priestercodex noch keine fertige Thatsache ist, anführen könnte, Lev. 17. V. 8 und 9 lauten: „Jedermann vom Hause Israel und von den unter ihnen weilenden Fremdlingen, der ein Brandopfer oder sonstiges Opfer opfert, es aber nicht zum Thor der Stiftshütte bringt, um es dem Jahve zu opfern, der soll ausgerottet werden aus seinem Volke." Hier ist es augenscheinlich: auf die Stiftshütte, das Centralheiligtum wird aller Werth gelegt. Wer anderswo opfert — ob dem Jahve oder fremden Göttern wird gar nicht unterschieden, weil beides gleich sträflich ist — soll ausgerottet werden. Dabei blickt deutlich nicht die Voraussetzung durch, das Gewollte werde schon überall befolgt, wohl aber das Gegentheil. Weil die Vorschrift noch vielfache Uebertretung findet, darum muß es bei Strafe der Ausrottung eingeschärft werden, Jedermann solle die Ausschließlichkeit des einen Heiligtums achten. Wellhausen selbst sagt über diese Stelle S. 389: „Die örtliche Einheit des Gottesdienstes wird hier noch gefordert, nicht vorausgesetzt."

Man ist begierig, wie Wellhausen sich den Consequenzen dieser klaren Aussage entziehen werde. Aber er weiß auch hier Rath. Er würde ohne Zweifel auch uns entgegnen, was er gegen Nöldeke sagt, der ihm die vorhergehenden Verse entgegenhält: „Die Verordnung Lev. 17, 2 ff.[1] zieht nur für die besondere Sammlung Lev. 17—26, aber nicht für den Priestercodex im

[1] Dies Urtheil muß auch noch für V. 8 f. gelten, da V. 1—9 eng zusammen gehört und von Wellhausen selbst (Jahrb. 1877, S. 423) zusammengenommen wird.

Ganzen" (S. 52.). Wir haben also zu fragen, warum und mit welchem Recht Lev. 17 hier keine Stimme haben soll.

Der Grund ist nicht etwa, daß Wellhausen, wie manche Andere z. B. Knobel thaten, dieses Stück einfach dem Priestercodex abspricht. Es steht vielmehr nach ihm im P. C. Aber der P. C. selbst ist nicht mit sich einig und hat anderwärts eine dem hier Gesagten widersprechende Anschauung. Da nun begreiflicherweise nur Eines seine wahre Meinung sein kann, so ist diese Stelle „nicht ernsthaft zu nehmen" (S. 390). Dazu kommt noch, — was mit dem Bisherigen zusammenhängt — daß Lev. 17 und die folgenden Kapitel, obwohl im Priestercodex stehend, doch nicht von seinem Verfasser herstammen, sondern von ihm nur aufgenommen sind. „Die Sammlung ist im Exil entstanden und in den P. C. recipirt" (S. 396).

Hier legt sich zunächst billig die Frage nahe: Ist es denn wahrscheinlich, daß der Verfasser des Priestercodex oder der jedenfalls ganz in seinem Geiste arbeitende Redaktor ein Stück in dies Buch aufnahm, das seinen und des Buches Anschauungen diametral widersprach? Kann er etwas bei Strafe der Ausrottung befehlen mit dem Hintergedanken, eigentlich sollte man just das Gegentheil thun?

Allein auch mit dem Widerspruche innerhalb des Priestercodex, der zu dieser Annahme, die augenscheinlich ein Kind der Verlegenheit ist, treibt, steht es in der That nicht so schlimm. Es handelt sich um die Verse Lev. 17, 3—7, die zu Lev. 7, 22—27 nicht passen sollen. Jene Stelle verlangt, daß jede Schlachtung eines Rindes, Lammes oder einer Ziege — also eines opferbaren Thieres — zugleich ein Opfer sei; es darf nicht auf dem freien Felde geschlachtet werden, weil dabei häufig den Seirim geopfert wurde, sondern ausschließlich am Centralheiligtum, wobei Blut und Fett auf den Altar kommen müssen. „Der eigentliche Priestercodex dagegen, sagt Wellhausen, erlaubt zwar, abgesehen von Gen. 9, die einfache Schlachtung nicht ausdrücklich, aber er sieht sie als selbstverständlich an; in Lev. 7, 22—27 gibt er (deßhalb) geradezu Regeln über das Verfahren beim Schlachten solcher Thiere an, die nicht geopfert werden" (S. 52, vrgl. Jahrb. 1877, S. 422 ff.). So hätten wir also zwei differente Anschauungen; der übrige Priestercodex wüßte und wollte nichts von

dem in Lev. 17 Gebotenen, sondern ließe wie das Deuteronomium schlachten wo man will.

Daß dies nirgends gesagt ist, als etwa Gen. 9, gibt Wellhausen selbst zu. Dies noachische Gebot aber kann bei der bekannten Neigung des Priestercodex, die religionsgeschichtliche Entwicklung in bestimmten Perioden verlaufen zu lassen, nichts beweisen. Wie die Patriarchen bei ihm noch keine reine Gotteserkenntniß haben, so auch noch kein Opfer. Es kann also nicht auffallen, wenn dasselbe von ihnen nicht verlangt wird.[1] Aber auch in Lev. 7 finde ich nichts, was Lev. 17 widerspräche oder woraus hervorginge, daß hier die Schlachtung ohne Opfer gemeint wäre. Das Gesetz verbietet das Essen von Blut und Fett der opferbaren Thiere, sowie des Fettes beim Gefallenen und Zerrissenen. Fragen wir, wozu dieses Fett verwendet oder was überhaupt mit ihm, da es einmal nicht genossen werden darf, angefangen werden soll, so erhalten wir nur beim Gefallenen und Zerrissenen eine Antwort. Es darf nach V. 24 zum beliebigen Hausbrauch angewandt werden. Was aber geschieht mit dem der opferbaren Thiere? Verwendet darf es nicht werden, gegessen noch weniger. Wird man etwa diese werthvollen Theile einfach weggeworfen haben, da sie doch mindestens dem Hausbrauch besser dienten als die des Gefallenen? Aber auch das müßte sicherlich genau befohlen sein. Es bleibt also nichts übrig, als die Auskunft aus dem übrigen Priestercodex zu holen, und hier kommt uns Lev. 3, 16 am einfachsten zu Hilfe. Beide Stellen stehen im Zusammenhang, und dort ist der allgemeine Grundsatz ausgesprochen, der auch für hier gelten muß: „alles Fett gehört Jahve" d. h. es wird auf dem Altar verbrannt.[2] Also auch hier

[1] Vrgl. auch S. 356 ff., wo dies im Grunde zugegeben wird.

[2] Auch an dem Ausdruck: Vieh, wovon man Opfer bringen kann, V. 25, darf man sich nicht stoßen, es gab ja auch nicht opferbare reine Thiere, deren Fett ohne Zweifel gegessen wurde (vrgl. Knobel z. d. St.); ebensowenig an den Wohnungen, V. 26, denn hier ist von Vieh und Vögeln die Rede, und daß man wegen eines Täubchens oder Huhns im Topfe nicht nach Jerusalem eilte, ist wohl ersichtlich.

ist mit jeder Schlachtung ein Opfer verknüpft, Lev. 7 und 17 widersprechen sich nicht, sondern das eine setzt das andere voraus, es ist damit auch kein Grund zu der ohnehin etwas abenteuerlichen Annahme, Lev. 17 sei dem Priestercodex nicht voller Ernst. Dann ist aber auch V. 8 f. sein voller Ernst und die Stelle ein vollwiegender Beweis dafür, daß ihm die Centralisation noch lange nicht fertige Thatsache ist.

4. Wir sind nun freilich unsrerseits dem Leser noch die Auskunft darüber schuldig, in welcher Zeit wir bei unserer Auffassung die Forderung Lev. 17, 2 ff. als eine ernstgemeinte vorstellen können. Nöldeke sagt, sie sei ein Beweis für die vordeuteronomische Abfassung des Priestercodex; auch hier möchte ich für die relative Gleichzeitigkeit desselben mit dem Deuteronomium eintreten.

Daß der Abschnitt Lev. 17 ff. zwei Gesichter hat, ein elohistisches und ein mehr jehovistisches ist längst erkannt, schon Knobel spricht davon. Wies ihn daher Jemand rein dem Priestercodex zu, so wurden ihm die entschieden gegen dies Buch sprechenden Merkmale, das Hervortreten des göttlichen Ich, der lehrhafte erbauliche Ton 2c. entgegengehalten; sprach ein Anderer auf Grund davon das Corpus dem P. C. ab, so wurde er umgekehrt auf die unleugbar vorhandenen elohistischen Kennzeichen aufmerksam gemacht, auf das Ausgerottetwerden, das ewige Recht bei den Nachkommen 2c. Die Wahrheit, fand man deßhalb bald heraus, müsse hier in der Mitte liegen.

Damit ist Wellhausen und den übrigen Vorgängern zugegeben, daß Lev. 17 ff., obwohl im Priestercodex stehend, doch ursprünglich nicht von ihm stammt; ich will versuchen, des Ersteren Beobachtungen in den Jahrbüchern f. d. Theol. (1877, S. 425) noch um einen Schritt weiterzuführen. Wellhausen weist dort auf den Pleonasmus des Ausdrucks in Lev. 17, 4. Entweder ist das Thor der Stiftshütte oder die Wohnung Jahves überflüssig. Dasselbe hat vor ihm schon Kayser[1] gethan. Vor beiden hat übrigens auf diese Wahrnehmung mein hiesiger Lehrer, der der alttestamentlichen Wissenschaft zu früh entrissene Dr. Diestel,

---

[1] Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels, S. 69.

in seinen Vorlesungen aufmerksam gemacht, der die Bemerkung auf den ganzen Abschnitt ausdehnt. Er glaubt die Einfügung des Lagers und der Stiftshütte in V. 4, 5, 6, 9 dem Ueberarbeiter zuweisen zu müssen, der die mosaische Lokal- und Zeitfarbe eingefügt habe und schlägt nun vor, diese Pleonasmen loszulösen, was geschehen könne, ohne den Sinn zu beeinträchtigen; dann erhalte man das Gesetz in der dem A vorliegenden Gestalt. Dann lautet dasselbe:

„Jedermann aus dem Hause Israel, der ein Rind oder Lamm oder eine Ziege schlachtet . . . und bringt dasselbe nicht herbei, um eine Gabe dem Jahve zu opfern (vor der Wohnung Jahves), als Blut soll es diesem Mann angerechnet werden . . . Blut hat er vergossen (und dieser Mann soll ausgerottet werden aus seinem Volk?). Darum sollen die Kinder Israel ihre Schlachtungen, die sie bisher auf dem freien Felde geschlachtet haben, dem Jahve bringen . . . zum Priester und dem Jahve als Dankopfer schlachten" 2c. V. 8 f.: „Weiter sollst du ihnen sagen: Jedermann vom Haus Israel und von den Fremden, die unter ihnen weilen, der ein Brandopfer oder sonstiges Opfer darbringt, ohne es herzuzubringen . . ., um es dem Jahve zu opfern, soll ausgerottet werden aus seinem Volk."

Ist man einmal soweit mitgegangen, so wird man sich auch der Folgerung nicht entschlagen können, die ich daraus ziehen möchte. Das Gesetz in dieser Gestalt weiß nichts von Centralisation, es spricht nur von Jahve und dem Priester. Es spiegelt damit die Zeit der unbefangenen Duldung vieler Heiligtümer im Lande umher, und da ja das Heiligtum, der Altar, nicht fern ist und man Jahve und einen Priester bei der nächsten Bama finden konnte, so verlangt es, daß man nicht mehr auf freiem Felde schlachte, sondern bei Jahve an der Bama. Weil man ja doch dem Drange, beim Schlachtfest die Gottheit zu Gaste zu haben, nachkommt, so soll an Stelle davon, daß dieser Drang an den Seirim[1] sich äußert, das Opfer lieber dem rechten Gott zu gut kommen. Auch V. 8 f. will dann ursprünglich nichts von Centralisation wissen, sondern verbietet einfach, Jemand Anderem als Jahve ein Opfer zu bringen.

---

[1] Daß die Seirim, weil sie später häufiger vorkommen, eine exilische Gestalt sein sollen, ist augenscheinlich zu schnell geschlossen.

Nach Zeit und Anschauung stehen diese Gesetze dem Jehovisten am nächsten. Das erste hat das Deuteronomium umgestoßen in Kap. 12; so streng dies Gesetz es mit der Einheit des Heiligthums nimmt, so geht doch durchs ganze Buch ein humaner Zug; es scheint ihm billig, daß Fernwohnende (denn auf solche allein geht strenggenommen jene Erlaubniß Deut. 12, 21) wegen einer Schlachtung nicht zum Heiligtum kommen. Die Priesterschaft ist anderer Ansicht. Sie hält am strengen Recht fest und will nichts von Billigkeitsrücksichten wissen. Darum erneuert der Priestercodex — trotz, oder vielmehr wegen der deuteronomischen Laxheit — das alte Gesetz in seinem Sinn, indem er einfach die Beziehung aufs Centralheiligtum einträgt. Wie wenig aber damit der Einheit des Heiligthums vergeben werden soll, zeigt er zu gleicher Zeit, indem er sofort die Umänderung[1] von V. 8 f. folgen läßt.

Unausführbar, wie vielfach behauptet wird, war das Gesetz, V. 3—7, in der Zeit, die wir im Auge haben, keineswegs. Israel ist weggeführt, was von Volk und Reich übrig blieb, das sogenannte Reich Juda, ist eng genug beisammen für diese Forderung. So gut das Gesetz nach dem Exil ausgeführt werden konnte, wie Graf will und wozu auch Wellhausen einigermaßen geneigt ist, konnte man auch schon vor dem Exil die paar Meilen von der Grenze des Reichs Juda bis nach Jerusalem zurücklegen.[2]

---

[1] Vergl. Delitzsch bei Riehm a. a. O., S. 1115: „es geschieht dem Offenbarungscharakter, welchen die Thora sich selbst zuspricht, kein Eintrag, wenn man annimmt, daß die mosaische Thora innerhalb des zu ihrer Verwahrung, Auslegung und Fortpflanzung berufenen Priesterstandes (5 Mo. 33, 10) allmählig erweitert und theilweise auch veränderten Zeitverhältnissen gemäß umgebildet worden sei, und daß diese Ausführungen der von der Grundgesetzgebung dargereichten Lineamente sich auf gleichen Offenbarungsquell zurückführten."

[2] Aehnlich auch H. Schultz, Alttest. Theol.², S. 409, Anm. 2 und 405 Anm. 4, wie überhaupt diese Auffassung der zeitlichen Stellung des P. C. sich am meisten mit der von H. Schultz berührt. Ich darf übrigens hier vielleicht die Bemerkung machen, daß ich dieselbe nicht aus dessen zweiter Auflage geschöpft, sondern schon im Jahr 1874 in einer der hiesigen theol. Fakultät vorgelegten Preisarbeit vertreten habe. — Auch mit Ryssel, De elohistae pentateuchici sermone 1878, wird man im Resultat manche Berührung finden können.

Dann stellt sich auf Grund dieses Gesetzes die Geschichte des Opferortes so dar. Hatte man früher zwar bei besonderen Anlässen dem Jahve geopfert, die Schlachtung dagegen als profanes Freudenfest im Freien und auf dem Ackerfeld gefeiert, so hebt das wachsende theokratische Bewußtsein diese Sitte auf; man muß an der nächsten Bama schlachten und das Fett des Thieres Jahve opfern. So mag es die meiste Zeit über gehalten worden sein. Dem will nun das Deuteronomium ein Ende machen, man soll nur in Jerusalem opfern und die Bamoth müssen fallen. Um aber die Opferung in Jerusalem sicher zu stellen, gestattet es die profane Schlachtung zu Hause. Der Priesterschaft dünkt das eine unnöthige Milde, die perhorreszirt werden muß. Das Gesetz in unserer heutigen Gestalt repräsentirt die gleichzeitige oder bald nachfolgende priesterliche Reaktion gegen diese Licenz.

II. Die Opfer.

Wir kommen zu Wellhausens zweitem Kapitel, das die Opfer behandelt. Auch diese haben „eine Geschichte, deren Stadien sich im Pentateuch wiederspiegeln".

1. Hier wird zunächst der allgemeine Unterschied zwischen dem Priestercodex und dem Jehovisten festgestellt. Dieser kennt das Opfer schon seit den ältesten Zeiten, nach dem Priestercodex ist es ein erst mit der mosaischen Gesetzgebung aufgekommener Brauch. Dabei aber verfolgen sie verschiedene Gesichtspunkte: der P. C. behandelt die Technik des Opfers, das Wann, Wo, durch Wen und besonders das W i e ist ihm die Hauptsache, also Form und Ritual des Opfers. Dem Jehovisten ist Opfer Opfer, nur daß es gebracht wird und daß es dem Jahve gebracht wird, will der Verfasser; die Form ist ihm gleichgiltig. Das Opfer ist ihm eine ganz allgemeine, aus grauer Vorzeit überkommene Weise, Gott zu verehren. Dabei ist dieses jehovistische Gesetz volkstümlichen Charakters und gründet sich auf das, was vor dem Auftreten der Profeten die allgemeine Meinung war.

Was folgt hieraus? Ein Nebeneinander dieser beiden sich entgegenstehenden Anschauungsweisen über den Ursprung des

Kultus und seine Bedeutung ist schwer denkbar. Sie werden also zeitlich auseinanderfallen. Die jehovistische ist die ältere volkstümliche, die des Priestercodex die spätere priesterliche. Denn „die ausschließliche Legitimität einer so bestimmten Opferordnung, wie sie im Priestercodex als die einzig mögliche in Israel gilt, ist eine Vorstellung, die sich nur in Folge der Centralisation des Kultus zu Jerusalem gebildet haben kann“ (S. 57).

Wir können uns hier zunächst kurz fassen. Wir geben ohne Weiteres zu, daß, wenn auch nicht die vollzogene Centralisation, so doch der Centralisations*gedanke* der Vater des elohistischen Rituals, mit andern Worten, daß es am Tempel in Jerusalem entstanden ist. Ferner erkennen wir an, was uns längst feststand, daß der Jehovist eine ältere, naivere, der Priestercodex eine fortgeschrittenere und darum spätere Anschauung vertritt. Allein, damit ist für die nachexilische Abfassung des letzteren noch nichts gewonnen.

2. Die entscheidenden Gründe für die Datirung der Opfer, fährt deßhalb Wellhausen fort, enthalten jedoch erst die *geschichtlichen Dokumente* der vorexilischen Zeit. Die historischen Bücher haben im großen Ganzen die freiere volksmäßige Anschauung des Jehovisten. Doch nicht ausschließlich, wie Wellhausen selbst anerkennt. Nicht nur verrathen die Profeten, „daß in jener Zeit der Kultus (d. h. die Opfer) aufs glänzendste und eifrigste betrieben wird und in höchster Werthschätzung steht“ (S. 58), es ist überhaupt „nicht anzunehmen, daß auf das rite gar nichts sollte gegeben worden sein“ (S. 57). Was heißt das Anderes, als daß irgend ein Ritual auch vor dem Exil vorhanden war? Ob dasselbe von Anfang an mit dem des jetzigen Priestercodex identisch war, oder ob dieses vielleicht erst aus der Ueberarbeitung des alten Rituals nach einer bestimmten Richtung hin entstanden ist, kann für unsern Zweck gleichgiltig sein, wenn es nur überhaupt existirte.

Um so ausgiebiger wird nun aber die bekannte Polemik der vorexilischen *Profeten* gegen die allzugroße *Werthschätzung* des Opfers als Grund gegen das Vorhandensein einer Opferthora verwandt. Wellhausen sagt, weil die Propheten die Opferthora nicht kennen, deßhalb allein „können sie fragen: ob

denn Jahve befohlen habe, sich mit dergleichen Leistungen für ihn anzustrengen, in der Voraussetzung, daß ein solcher Befehl nicht existirt und daß Niemand von einer solchen Thora rituellen Inhaltes etwas wisse" (S. 58).

Allein läßt sich nicht vielleicht die heftige und leidenschaftliche Polemik der Profeten daraus noch besser erklären, daß sie in der That jene Thora kannten, aber sie nicht anerkannten und sie darum nicht aufkommen lassen wollten? Irgend ein Opfer„gesetz", das das Ritual enthielt, muß es ja in Israel, als Belehrung über die Art das Opfer darzubringen, gegeben haben, sobald einmal der Tempel und die großen Opferfeste da waren. Das ist ebenso sicher anzunehmen, als die zwei Thatsachen gewiß sind, daß man in Israel in der profetischen Zeit reichlich opferte, und daß damals schon Bücher geschrieben wurden. So gut das Opfer an sich, so gut hatte aber das Ritual desselben, so einfach es Anfangs sein mochte, den Charakter eines göttlichen Gebots. Gegen alles und jedes Ritual kann ebendeßhalb die Polemik der Profeten schlechthin nicht gehen, sie wird also wohl eine ganz bestimmte Erscheinung im Auge haben, nemlich eben die neuaufkommende oder wenigstens neuerdings lehrhaft fixirte elohistische Thora mit ihrer ganz unprofetischen Werthhaltung des Opfers gegenüber der Gesinnung. Man kann sogar sagen: wenn die Profeten mit ihrer Polemik nicht eine ganz bestimmte Erscheinung im Auge haben, sondern ganz im Allgemeinen gegen Opfer und vorschriftmäßigen Opferdienst auftreten, so stellen sie sich überhaupt außerhalb der Theokratie, weil sie eine unzweifelhaft theokratische Institution anfechten. Ihre Polemik kann deßhalb nur in erster Linie gegen die falsche Werthschätzung des Opfers gerichtet sein, in zweiter gegen die diese zum Ausdruck bringenden bestimmten schriftstellerischen Bestrebungen der Priester. In diesem Sinn können die Profeten ganz wohl fragen, ob denn Jahve befohlen habe, allen Werth auf die Opfer zu legen, — nicht in der Voraussetzung, daß ein solcher Befehl nicht existire, sondern in dem Gedanken, daß er existire, aber nicht von Jahve, sondern aus priesterlicher Willkür stamme.

Dahin gehören dann aber Stellen, wie Am. 4, 4 f., auf die Wellhausen großen Werth legt, nicht. Sie enthält gar nichts

als die ganz allgemeine Polemik gegen die falsche Werthschätzung des Opfers und den so häufigen profetischen Gedanken, daß es damit nicht gethan sei. Die Stelle 5, 21 ff., die allerdings schon etwas bestimmter ist, kann Beziehung auf diesen Punkt haben, aber nicht nothwendig. Die Frage: „habt ihr mir Opfer gebracht in der Wüste die vierzig Jahre, Haus Israel?“ enthält zunächst nur die Läugnung eines faktisch in Geltung gewesenen Wüstenkults und sodann die Thatsache, daß Amos von einer Zurücktragung des Kults in die Wüste noch nichts weiß, oder falls er sie kannte, sie jedenfalls nicht als giltig anerkennt.

Wohl aber gehören hierher die Stellen, wo die Profeten im Gegensatz zum Volk und besonders zum Priestertum und dessen Ansichten und Neigungen auf Gottes *richtige* Thora hinweisen. So sagt Hosea zu den Priestern: „Ihr habt die Thora eures Gottes vergessen“ (4, 6). Hiezu bemerkt Wellhausen, die Stelle zeige, wie thöricht es sei zu glauben, die Profeten haben das „Gesetz“ bekämpft; „sie kämpften vielmehr *für* die Priesterthora, aber diese habe es nicht mit dem Kult, sondern mit dem Recht und der Sitte zu thun“ (S. 60). In diesem Satz sind jedoch, wie mir scheint, zwei Thatsachen, die sich nicht läugnen lassen, vermengt, statt auseinander gehalten zu sein. Daß die Profeten *für* die Priesterthora kämpfen, ist, für sich hingestellt, ebenso unrichtig, wie daß sie das Gesetz bekämpften. In der That thun sie beides. Hier kennt Hosea eine *göttliche* Thora, für die er kämpft, wogegen die Priester sie übertreten. Im Gegensatz dazu kennt Jeremia eine *menschliche* Thora der Priester, die *gegen* Gottes Willen ist. Dies ergibt sich aus Jer. 8 und 18. Nach Jerem. 18, 18 nemlich ist die priesterliche Thätigkeit: Thora, Weisung, die an sich mündlich oder schriftlich sein kann. Von dieser priesterlichen Thätigkeit (vgl. V. 11 kohen) sagt er 8, 8: sie sei die Arbeit eines Lügengriffels der Schriftsteller (עֵט שֶׁקֶר סֹפְרִים). Daraus ist erstens klar, daß es zu Jeremias Zeit eine *schriftstellerische Thätigkeit der Priester*, d. h. eine schriftliche Thora, mit Wellhausen zu reden: einen *Priestercodex* gibt, der eben im Werden begriffen oder kurz vollendet ist; zweitens, daß Jeremia gegen diese schrift-

stellerischen Bestrebungen scharf polemisirt, weil ihm ihr Inhalt anstößig (שקר) ist.[1]

Für die Profeten hat das Wort Thora überhaupt einen weiteren Sprachgebrauch als für uns. Ja es kann genauer für sie geradezu eine doppelte Thora geben, eine göttliche und eine menschliche, die trotzdem beide von Priestern stammen können; dann ist es auch nicht so unmöglich wie Wellhausen meint, von einer Bekämpfung der Thora durch die Profeten neben ihrem Kampf für sie zu reden.

Demnach ist auch die Stelle Hosea 8, 11 ff. zu erklären: „Ephraim hat sich viele Altäre gebaut zu sündigen. Ich mag ihm Thoroth in Menge vorschreiben, sie werden geachtet, wie die eines Fremden, denn Opfer mir zum Ekel opfern sie.“ Hier geht die Polemik gegen das ganze Volk, nicht gegen das Priestertum. Es ist darum auch nicht außer aller Frage, ob der Zusatz: „mir zum Ekel“ nur die Thatsache ihres Opferns und nicht auch dessen Form, ihre falschen und ungenügenden Opfer rügt. Doch auch wenn die Richtigkeit jener Erklärung zugegeben ist, so beweist sie in keiner Weise gegen das Vorhandensein einer Opferthora, sei nun diese von den Profeten anerkannt oder nicht. Sie rügt vielmehr dann nur, wie Jes. 1, 11 u. dgl. Stellen die falsche Ansicht vom Opfer und verlangt, daß man den Werth des Opfers geringer ansehe, als den der Befolgung des göttlichen Willens.

Deutlicher tritt der Gegensatz gegen das Priestertum und damit gegen die priesterliche Gesetzgebung in Micha und Jesaja hervor, ohne aber damit mehr als eben diese Polemik zu beweisen. Wenn Micha 6, 8 gegenüber dem vielen Opfern des Volkes ausruft: „Es ist dir gesagt, Mensch, was Jahve fordert“, so wird damit allerdings das Opfer und der Inhalt der Thora Jahves in einen gewissen Gegensatz gestellt. Damit ist aber nur gesagt, daß die Opferthora nicht die Hauptsache im Gottesdienst werden und nicht als Thora Jahves im engeren Sinn dargestellt wer-

[1] Ueber den Gegensatz von Priestern und Profeten vgl. auch Riehm a. a. O. S. 1225, der in der Stelle Jer. 8, 8 geradezu den Vorwurf der Fälschung des Gesetzes sieht und außerdem auf Jes. 29, 13 weist, wo Jesaias „die Religiosität des Volkes eine auf eingelerntes Menschengebot gegründete nennt“.

den dürfe, sondern als menschliche,[1] priesterliche Anordnung gelten solle, über der Jahves Gesetz, das Willen und Wandel beherrschen muß, steht.

Ebenso urteilt Jeremia (7, 22 ff). Er stellt die göttliche Thora, die Gott den Vätern in Egypten gegeben hat, gegenüber der Werthschätzung des Opfers. Auch damit ist nicht schlechtweg alle und jede Opfervorschrift[2] ausgeschlossen, sondern wieder nur ihre Ueberschätzung, die Gleichstellung der priesterlichen Opfergebote mit dem Sittengesetz.

Die veränderte Stellung Ezechiels darf nicht auffallen. Ist Jeremia, obwohl aus priesterlichem Stamme, doch thatsächlich ein recht unpriesterlicher Profet, weil er in den Gegensatz zu einer verderbten Priesterschaft hineingestellt ist, so hat dagegen Ezechiel durchaus priesterliche Weise. Schon dieser ganz verschiedene Charakter beider könnte ihre verschiedene Stellung zum priesterlichen Gesetz erklären. Dazu kommt noch die veränderte Lage. Das Exil hatte den Gegensatz von Priestern und Profeten gemildert, auch hatte das gemeinsame Unglück milder gemacht. So erkennt Ezechiel die priesterlichen Bestrebungen, die dem Jeremia ein Greuel sind, an und fördert sie in seinem Theil und seiner Weise.

3. Hiemit ist jedoch die Opferthora des Priestercodex erst von der einen Seite, der mehr formellen, ins Auge gefaßt. Wellhausen findet nun aber auch, daß der P. C. beträchtliche materielle Neuerungen im Opferdienst gegenüber den übrigen Quellen bietet, wie sie sich nur aus seiner nachexilischen Abfassung verstehen lassen. Solcher Neuerungen sind es drei: der Priestercodex zeigt im Vergleich zur alten Opfergesetzgebung eine gewisse Verfeinerung der Opfergaben, ein Zurücktreten des Mahl-

[1] Wir haben keinen Grund uns an dieser von den Profeten vertretenen Anschauung vom israelitischen Ritualgesetz und seiner untergeordneten Bedeutung gegenüber dem Sittengebot zu stoßen. Sie wird vielmehr auch heute noch im Großen und Ganzen den Maßstab für unsere Werthschätzung dieser Gesetze vom christlichen Standpunkt aus abgeben. Wenn für irgend einen Theil des A. T. so müssen ja für diese Kultusgesetze die Worte Pauli Gal. 3, 25. 23; 4, 5. gelten.

[2] Vgl. auch Delitzsch bei Riehm a. a. O. S. 1115a.

opfers gegenüber dem Brandopfer, endlich die Ausbildung der Sühnopfer.

Unter den Verfeinerungen greifen wir als die erheblichste das Aufkommen des Weihrauchs heraus und übergehen die andern als unbedeutend. Wellhausen weist auf die Thatsache, daß der Priestercodex Weihrauch als Opfermittel verwendet, entweder als Zuthat zu andern Opfergaben, oder so, daß das Räuchern als mehr selbständiges Kultusstück erscheint, wogegen der Jehovist das Räuchern nicht erwähnt, wohl aber das Deuteronomium 33, 10. Damit wird die Thatsache in Verbindung gebracht, daß auch die älteren Profeten vor Jeremia in ihren Aufzählungen der liturgischen Gaben das Weihrauchopfer nicht nennen und noch beigefügt: „ebensowenig findet sich eine Erwähnung desselben in den Büchern Judicum, Samuelis, Regum“. Der Schluß ergibt sich von selbst. Ist dies wirklich der Fall, so ist die größte Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß die vorexilische Zeit bis Jeremia das Weihrauchopfer gar nicht kannte, somit kann auch der Priestercodex, da er es kennt, erst späteren Ursprungs sein.

Da Wellhausen von diesen Prämissen aus streng genommen nur das Recht hat, zu läugnen, daß der P. C. lange vor Jeremia entstand, so hätten wir hier nicht gerade viel Grund, ihm entgegenzutreten; allein Wellhausen geht, wie wir sehen werden, faktisch weiter und so notiren wir hier gleich einige Beobachtungen. Erstens, was die Königsbücher betrifft, erinnere ich an Stellen wie 1 Kön. 3, 3: Salomo liebte Jahve und diente ihm, nur that er es am falschen Orte, denn „nur opferte und räucherte er auf den Bamoth“. Daß 12, 33. 13, 1. 2. הקטיר die Bedeutung opfern hat, ist klar; dort tritt man auf den Altar ausschließlich להקטיר. Wo dagegen beide Begriffe durch die Copula verbunden werden, sind sie ebendamit auch als zweierlei Dinge gekennzeichnet. Ebenso 22, 44 mezabbechim umekatterim „das Volk opferte und räucherte“; so wohl auch 2 Kön. 16, 4. Man mag über die Redaktionsverhältnisse der Königsbücher denken wie man will, die Thatsache, daß hiernach schon von der salomonischen Zeit an dem Jahve geräuchert wurde, ist nicht zu läugnen. — Ferner ist auf die merkwürdige Thatsache hinzuwei-

sen, daß Ezechiel das Räucheropfer mehrfach erwähnt, aber gerade in seiner Gesetzgebung, wo es am ehesten zu erwarten wäre, davon schweigt. Denn der Tisch vor dem Herrn 41, 22 sieht nur aus wie ein Altar, ist und bleibt aber nichts anderes als ein Tisch, nemlich der Schaubrodtisch. Ezechiel also kennt das Räuchern, nimmt es aber nicht in sein Gesetz auf, wie auch das Deuteronomium thut, obwohl es selbst und jedenfalls die jeremianische Zeit das Räuchern kennen. Mit demselben Rechte kann auch schon der Jehovist es kennen, ohne es ins Gesetz aufzunehmen, wie er ja überhaupt wenig Rituelles bietet.

Allein Wellhausen hat noch eine andere Stütze seiner Anschauung. Für den Priestercodex, wenn man ihn als Einheit den übrigen Büchern gegenüberstellt, mag das Räuchern als Zeichen seiner späteren Abfassung gelten, betrachtet man ihn aber für sich, so führt die Ausbildung dieses Opfermittels auf großartige innere Differenzen innerhalb des P. C. Denn genau genommen hat der ursprüngliche Priestercodex (Q) zwar das Räuchern, aber noch keinen Räucher**altar** enthalten; ihn haben erst seine späteren Zusätze. „Zu welcher Bedeutung, sagt Wellhausen S. 69, der Räucherkultus bereits in der Ritualgesetzgebung des Pentateuch gelangt ist, geht vor Allem daraus hervor, daß er hier zu der Neubildung eines eigenen hochheiligen Geräthes geführt hat, nemlich des goldenen Altars im Innern der Stiftshütte, den die Geschichte nicht kennt und der sogar dem Kern des Priestercodex selber fremd ist". Die Stiftshütte des P. C. enthält bekanntlich zwei Altäre, den Brandopfer- und den Räucheraltar. Der letztere also ist nach Wellhausen eine Neubildung und hat faktisch nie existirt. Den Nachweis im Einzelnen tritt Wellhausen in der Geschichte Israels nicht an, er beruft sich hier auf die Jahrb. f. d. Theol. 1877, 410 f.

Diesen Gegenstand hat kürzlich Delitzsch[1] behandelt und den Nachweis geliefert, daß die Läugnung der Geschichtlichkeit dieses Altars weder zu Josephus noch zum Königsbuch stimmt. Wir können uns deshalb kurz fassen. Zunächst ist wohl die Frage am Platze: war der Räucheraltar gar nie vorhanden, wie

[1] Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben. III, S. 113 ff.

kommt er dann in den Priestercodex? Und wie stimmt diese Erscheinung, daß ein so wesentliches Stück dieses Gesetzes bloß priesterliche Forderung blieb, ohne je erfüllt zu werden, zu dem sonst festgehaltenen Grundsatz, daß der P. C. fertige Thatsachen beschreibe, sowie zu der heftigen Polemik der Graf'schen Schule gegen die Meinung, daß Manches im P. C. niemals über die bloße priesterliche Forderung hinauskam? Weiterhin ist freilich das Geständniß nicht zu umgehen, daß die eigentümliche Stellung der Anordnung des Rauchaltars in Exod. 30, wo diese Verordnung als bloßer Nachtrag erscheint, nicht befriedigend zu erklären ist. Allein wir haben auch sonst Beispiele, wo Stücke eines und desselben Verfassers ihre Stellung gewechselt haben oder sonst Abschnitte in falschen Zusammenhang gerathen sind (z. B. in Exod. 12). Bloße Verstellung ist daher noch kein Grund, ein Stück einem Verfasser ab- und einem andern zuzusprechen. Uebrigens vergleiche man den interessanten Erklärungsversuch bei Delitzsch a. a. O. S. 120 f.

Im Einzelnen sei zu dem, was Delitzsch über die literarische Seite der Frage sagt, noch Folgendes hinzugefügt. Wellhausen macht die Bemerkung, daß der Räucheraltar in gewissen Stücken des P. C. fehle, wo man ihn erwarten möchte, so Ex. 29. Lev. 8. 9,[1] und besonders, daß der Kern des Priestercodex, wo er räuchern läßt, sich der Pfannen statt des Altars bediene. So namentlich Lev. 16. 10, 1 ff. Num. 16 und 17. Allein daß in Lev. 16 nicht am Räucheraltar, sondern auf Pfannen geräuchert wird, ist sehr erklärlich und durchaus nothwendig, da ja das Rauchwerk ins Allerheiligste kommen soll. Wie kann es dahin überhaupt gelangen, wenn nicht auf einer Pfanne? Solcher Pfannen bedurfte man also jedenfalls, auch wenn man den Altar hatte, neben ihm, sie sind ebendeßhalb kein Beweis gegen denselben. Damit ist auch Lev. 10 erledigt, wo es sich nach 16, 2 (vgl. Delitzsch 119) ebenfalls um das Allerheiligste handelt. Das Vorkommen beider Räuchergeräthe neben einander

[1] Den Grund hiefür s. bei Delitzsch a. a. O. S. 117 und Knobel, Commentar: Die Weihe wird erst mit Lev. 9 als vollendet betrachtet, daher Aaron noch als Laie behandelt wird.



geht auch aus Lev. 16, 18. hervor. Während Aaron die Kohlen vom Brandopferaltar holt, entsündigt er beim Heraustreten den Räucheraltar. Statt des letzteren muß natürlich Wellhausen hier wieder den Brandopferaltar setzen. Delitzsch weist dagegen auf den Unterschied der Bezeichnung in V. 12 und 18; dort heißt es: meal hammizbeach milliphne Jahve, hier el hammizbeach ascher liphne Jahve. Letzteres sei immer Bezeichnung des Räucheraltars. — Nun ist es freilich wahr, daß die Phrase liphne Jahve ganz allgemein ist und jeden Ort der Stiftshütte bezeichnen kann (Lev. 1, 3. 5. den Vorhof, Ezech. 41, 22. das Heilige, Lev. 16, 13. das Allerheiligste). Allein daß gerade hier in Lev. 16, 18. das Heilige und damit der Räucheraltar gemeint ist, dafür haben wir in Lev. 4 eine ältere und schwerwiegendere Tradition als Ibn-Esra, auf den Wellhausen sich beruft. Dort wird zweifellos V. 7 und 18 der hier beschriebene Vorgang, das Sündopfer für Priester und Volk, am Räucheraltar vollzogen, der liphne Jahve steht. Somit bleibt nur Num. 16, wo allerdings ein häufiges Räuchern auf Pfannen (die Zahl 250 legt die Vermuthung nahe, daß jeder Priester eine solche hatte) nicht zu läugnen ist, was uns freilich die Frage aufgibt, warum das Gesetz so wenig hierüber sagt. Allein daß gerade hier der Altar, auch wenn er vorhanden war, nicht benützt werden konnte, ist ebenso ersichtlich. Es gieng nicht an, daß Mose die zweihundertfünfzig Männer allesammt ins Heilige vor den Altar stellte, darum liegt auch in dieser Stelle kein bindender Grund gegen denselben. —

Als weitere Neuerung nennt nun Wellhausen das Zurücktreten des Mahlopfers hinter dem Brandopfer. Die zwei Hauptarten des Opfers sind jederzeit das Brandopfer, ola und das Dankopfer, schelem (zebach); bei dem ersteren kommt das ganze Thier auf den Altar, bei dem andern nur gewisse Stücke, wogegen der Haupttheil von den Opfernden zu einem Mahl verwendet wird. Allein beide stehen, sagt Wellhausen, im Priestercodex in ganz anderem Verhältniß zu einander als in der ältern Zeit. Hier, führt er aus, ist das Brandopfer selten und besonders selten allein. Die Hauptrolle spielt das Dank- d. h. das Mahlopfer. „Es war die Regel, daß bloß Blut und Fett auf

den Altar kamen, die Menschen aber das Fleisch verzehrten; nur bei sehr großen Opferfesten bekam Jahve ein ganzes Thier oder mehrere. Wo geopfert ward, ward auch gegessen und getrunken, kein Opfer ohne Mahl und kein Mahl ohne Opfer" (S. 73). Ganz anders im Priestercodex. Hier tritt das Dankopfer weit zurück und ist als Mahlopfer verschwunden. Dagegen herrscht das Brandopfer vor und wird so sehr die Hauptsache, daß es zum stehenden, täglichen Opfer wird. Damit ist, wie es die Centralisation des Kultes nothwendig mit sich brachte, der Charakter des Opfers überhaupt geändert, seine Verbindung mit den natürlichen Anlässen des Lebens ist zerschnitten und es erhält abstrakt gottesdienstlichen Charakter. Das aber ist nicht die Weise der vorexilischen Zeit. „Es ist nicht die Luft des alten Reichs, sondern der Gemeinde des zweiten Tempels, in der der Priestercodex athmet".

Daß im Priestercodex die Tendenz zu dem enthalten ist, was Wellhausen hier schildert, (wenn auch nicht immer klar bewußt) und daß es mit dem Zunehmen seiner Autorität so kommen mußte, wird kein Kundiger läugnen. Wohl aber, daß der P. C. diesen Zustand schon als fertig denkt. Hier berührt sich diese Frage mit der nach der Centralisation. Wäre die Aenderung im P. C. vollzogene Thatsache, so müßte derselbe nachexilisch sein, denn er könnte mit dem, was die vorexilische Zeit aufweist, nicht zusammenbestehen. Läßt sich umgekehrt der Nachweis führen, daß in ihm selbst die alte Sitte noch zu Recht besteht, wenn sie auch geschmälert und zu beseitigen gestrebt wird, so ist damit die These seiner nachexilischen Abfassung in ähnlicher Weise wie beim Kultusort ernstlich in Frage gestellt.

Zwei Dinge sind es deshalb, die uns wahrscheinlich zu machen obliegt; erstens, daß das Mahlopfer im P. C. thatsächlich vorhanden ist und zweitens, daß dagegen das Brandopfer vor dem Exil keineswegs so spärlich vorkommt, wie Wellhausen es darstellt. Wir folgen hier am einfachsten seinen eigenen Worten und halten sie mit unsrem Befund der Sache zusammen.

„Daß zu jedem Opfer ein Mahl gehört, merkt man hier (im P. C.) nicht, das Essen vor Jahve, noch im Deuteronomium der Ausdruck für Opfern, kommt nirgend vor und ist jedenfalls

kein Stück des Gottesdienstes“ (S. 74). Vergleichen wir damit Lev. 7, 11 ff. den Nachtrag zum Dankopfergesetz, der über die Art es zu essen handelt, so finden wir, daß bei allen drei Arten des Dankopfers, bei Lobopfer, Gelübde- und freiwilligem Opfer, die Voraussetzung besteht, daß es gegessen wird. Mit andern Worten: der Priestercodex kennt das Dankopfer nach wie vor als Mahlopfer, zu jedem schelem gehört ein Mahl und das Essen vor Jahve ist der Sache nach noch nicht verschwunden.

„Schlachtung und Opfer fällt nicht mehr zusammen, das Dankopfer, wovon die Brust und die rechte Keule zu weihen sind, ist etwas anderes als das alte einfache Zebach“. Allerdings, das Dankopfer ist im P. C. anders gedacht als in der ältern Zeit, da jetzt der Priesterstand größere und ganz bestimmte Abgaben fordert. Früher bekommt der Priester wohl auch sein Theil (vgl. 1 Sam. 2) aber jetzt erst wird bestimmt normirt, er solle Brust und Keule erhalten. Allein wenn unsre obige Ausführung richtig ist, daß es mit Lev. 17 dem Priestercodex voller Ernst ist, so gilt es trotz dieser Aenderung, daß auch bei ihm jede Schlachtung zugleich ein Opfer ist.

„Der mizbeach hat sich in einen mizbach ha-ola verwandelt; das Brandopfer ist total selbständig geworden und tritt durchaus in den Vordergrund“. Halten wir dagegen die großen Opferfeste mit den zehnfachen Hekatomben wie in 1 Kön. 3, 4. und die Thatsache, daß nach 2 Kön. 16, 15. schon zu Ahas Zeit täglich morgens ein Brandopfer in Jerusalem geopfert wird und möglicherweise, falls nemlich die Gleichheit der Abendmincha einen Schluß auf das Morgenopfer erlaubt, die Sitte des täglichen Brandopfers nach 1 Kön. 18, 29. 36. schon zu Elias Zeiten bestand, so ergibt sich daraus, daß auch vor dem Exil schon das Brandopfer seine selbständige Stellung hatte. Allerdings im Priestercodex wird es genauer fixirt, allein die Vorbedingungen für seine Aufstellungen fehlen der vorexilischen Zeit mit ihren Festbrandopfern und täglichen Opfern nicht. —

Wir kommen zu der dritten Neuerung des Priestercodex, die Wellhausen nennt, der Ausbildung der S ü h n o p f e r, womit wir für diesmal abschließen. „Von dieser für den Priestercodex so überaus wichtigen Opferart findet sich vor Ezechiel im übrigen

Alten Testament keine Spur, weder beim Jehovisten und Deuteronomiker, noch in den geschichtlichen und profetischen Büchern . . . Ascham und Chattath als Opfer finden sich bei Ezechiel zuerst und scheinen nicht lange Zeit vor ihm an die Stelle der früheren Geldbußen getreten zu sein, wohl im siebten Jahrhundert" (S. 75. 76).

Die Sühnopfergesetze, besonders in Lev. 4, gehören — das wird sich schwer läugnen lassen — zu den jüngsten Erzeugnissen der pentateuchischen Gesetzgebung. Aber ebenso wenig läßt sich beweisen, daß der Sühnopfergebrauch sich bei Ezechiel zuerst findet und die ihn normirenden pentateuchischen Gesetze demgemäß erst seiner Gesetzgebung nachgebildet sind. Die Thatsache, daß sich Sühnopfer schon vor Ezechiel finden, hat wie ich glaube Delitzsch[1] gegenüber Wellhausen auf's Neue sichergestellt. Besonders wird es jederzeit schwer halten, an der Stelle Hos. 4, 8. vorbeizukommen: „die chattath meines Volkes verzehren sie und nach seiner Verschuldung sind sie gierig". Wellhausen fragt, wo denn bei der Beziehung der Stelle aufs Sündopfer im ersten Glied ein Vorwurf läge (S. 75 Anm.) Die Antwort ruht im zweiten Glied, das vermöge des parallelismus membrorum denselben Gedanken, wie das erste, nur in bestimmterer Ausprägung, enthält und auf jenes den Vorwurf der Gierigkeit überträgt. Damit ist den Priestern nicht vorgeworfen, sie „veranlassen" das Volk zur Veruntreuung heiliger Abgaben, was in der That plump zu nennen wäre (S. 75), wohl aber, daß sie sich ihrer im Stillen freuen, da sie ein Opfer eintragen, das sich nachher mit Behagen verzehren läßt.

Aber auch das Sündopfergesetz im Priestercodex muß dem Ezechiel schon vorgelegen haben. Ohne diese Annahme ist das Sündopfergesetz des letzteren total unverständlich. Schon Delitzsch erinnert daran, wie die erste Erwähnung des Sünd- und Schuldopfers bei Ezechiel (40, 39.) den Eindruck macht, als rede er von einer allbekannten Sache. In der That sieht es dort nicht darnach aus, als wollte Ezechiel etwas Nagelneues einfüh-

[1] Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 1880, I. S. 8.

ren; wie ganz anders müßte er schreiben, wenn er einen neuen Begriff erst aufbringen wollte!

Doch diese Betrachtung kann nicht genügen, wir werden der Sache näher zu Leibe gehen müssen. Halten wir das Sündopfer Ezechiels, wie es am deutlichsten 43, 19 ff. beschrieben wird, mit dem des Priestercodex zusammen, so finden sich ganz erhebliche Differenzen. Nun stellen wir folgendes Dilemma. Entweder will Ezechiel trotz dieser Differenzen dasselbe Sündopfer wie der P. C., — dann muß er diesen voraussetzen. Oder aber er will ein anderes, — dann setzt er den P. C. erst recht voraus. Wir haben das zu erweisen.

Ezechiels Sündopfergesetz vergleicht sich mit Exod. 29, 10—14. Lev. 8, 14—17. und in zweiter Linie mit Lev. 4, 3—11. Hier im Priestercodex wird der Farre hergeführt, nach der Handauflegung geschlachtet, sein Blut an den Brand-, in Lev. 4 an den Rauchopferaltar, gesprengt, der Rest an dem Brandaltar ausgegossen, darauf die Fettstücke auf diesem geopfert, das Uebrige aber draußen, nach Lev. 4 auf dem Aschenhaufen, verbrannt. Dort bei Ezechiel heißt es: „du sollst nehmen von seinem Blut und streichen (sprengen?) an seine (des Altars) vier Hörner und an die vier Ecken der Umfriedigung und an den Sims ringsum und so ihn entsündigen und versöhnen; und dann sollst du den Sündopferfarren nehmen und man verbrenne ihn an dem miphkad des Tempels außerhalb des Heiligthums" (43, 20 f.). Die Differenz ist ersichtlich. Statt der bloßen Hörner des Altars stehen die Ecken und der Sims, statt des Aschenhaufens der miphkad, ein bestimmter abgesonderter Ort am Tempel, dagegen fehlt (außer dem Herführen und Schlachten, was nichts zu bedeuten hat) die Handauflegung, das Ausschütten des Blutrestes, obwohl es in מִפְקַד angedeutet ist, und endlich die Hauptsache, die Opferung der Fettstücke. Wo bleiben diese Dinge und wie haben wir ihr Wegbleiben zu erklären?

Setzen wir den ersten Fall, daß Ezechiel (abgesehen von den sogleich zu erklärenden zwei Abänderungen) dasselbe Sündopfergesetz im Auge hat wie der P. C., so muß er einen ganz bestimmten Grund gehabt haben, den einen Theil aufzunehmen, den andern wegzulassen. Der Grund für jenes ist leicht

ersichtlich. Sein Altar ist complicirter als der bisherige und an Stelle des einfachen Aschenhaufens scheint es ihm schicklicher, einen besonderen Raum am Tempelgebäude zu setzen, den miphkad habbajith. Demgemäß muß das Ritual abgeändert werden. Alles Uebrige wird weggelassen, — offenbar weil es Jedermann anderweitig wissen konnte. Dies ist aber nur der Fall, wenn schon ein genaues Sündopferritual existirte. Man wird den Vorwurf zur Hand haben: hier sei zu rasch geschlossen; daß das Blut am Fuß des Altars auszugießen und das Fett zu opfern sei, habe jeder Leser, der etwas vom Opfer verstand, errathen können, auch ohne daß es hier oder anderswo stand. Allein man bedenke, Ezechiel wird als der Stifter des „Chattath als Opfers" gesetzt; von dem Urheber einer neuen Erscheinung erwarten wir aber billig, daß er wenigstens ihre Hauptzüge deutlich angebe, wenn er wirklich darauf rechnet, sie in Geltung oder auch nur zum Verständniß zu bringen, — wogegen hier die Hauptsache, das Opfer, fehlt. Ferner bedenke man, Ez. 43, 20 f. ist ein Rituale, oder vielmehr die Hälfte eines solchen. Schriebe Ezechiel gar nichts über die Ausführung des Sündopfers, so könnte man den Einwand noch eher hören: Ezechiel denke, man werde schon errathen, wie es zu halten sei. Allein da er einmal anfängt, ein Ritual zu verfassen, so muß er nothwendig das Ganze beschreiben oder die andere Hälfte als schon beschrieben voraussetzen, um nur das einzutragen, was er ändern will.

Setzen wir aber den zweiten Fall, daß Ezechiel ein ganz anderes Sündopfer im Auge hat als der P. C., daß also, was er in seinem Ritual gibt, zugleich Alles ist, was er geben will, so muß uns Wellhausen selbst weiter helfen. Er zeigt S. 77, wie das Sündopfer gegenüber den andern Opfern darin einen Fortschritt aufweist, daß das Mahl hier ganz verschwunden ist und die ganze Bedeutung der Handlung jetzt auf die Schlachtung und Blutsprengung fällt. Aus dem Opfer ist ein „blutiger Sühneritus" geworden. Nun bemerke man aber, wie gerade im P. C. das Sündopfer noch Opfer ist — dasselbe wie beim Dankopfer kommt auf den Altar (s. o.), wie es dagegen bei Ezechiel kein Opfer mehr ist, sondern bloße Blutsprengung, bloßer Sühneritus, denn die Darbringung ist weggefallen. Die Folgerung er-

gibt sich leicht. Ist die Theorie Wellhausens von jenem Fortschreiten der Opferidee von Mahl und Gabe zu bloßer Schlachtung und Blutsprengung richtig, so gehört Ezechiel nothwendig **hinter** den Priestercodex und bezeichnet einen weiteren Schritt auf dieser Bahn. Er hat dann erst die im P. C. noch herrschende Halbheit, die Vermengung von Gabe und Sühne, abgestreift und die bloße Sühne hergestellt. — Also welche Seite des Dilemmas man wählen mag, es trifft nicht zu, daß Ezechiel das erste Sühnopfer hätte.

Im Vorstehenden habe ich den Versuch gemacht, zu zeigen, daß die zwei ersten der Kultusgeschichte entnommenen Stützen der neuen Theorie, so fest sie auf den ersten Anblick scheinen, vielleicht doch an mehreren Punkten nicht unbedenklich ins Wanken gebracht werden können; mit den weiteren will der nächste Artikel diesen Versuch in ähnlicher Weise fortsetzen. Hier schon werden die bisherigen Ausführungen möglicherweise dem so leicht gemachten Vorwurf der Halbheit von beiden Seiten nicht entgehen; die Einen werden fordern, daß eine Widerlegung Wellhausens ihnen die mosaische Abfassung des Priestercodex zurückgebe, die Andern werden vielleicht bei so manchen nicht unwesentlichen Concessionen den Grund zur Opposition nicht mehr erkennen können. Die Letzteren seien nur darauf gewiesen, welch' wesentliche Differenz Diejenigen, denen der P. C. noch Geschichtsquelle „Israels" ist, von Denen scheidet, denen er nur als Quelle des „Judentums" gilt. Beiden gegenüber aber habe ich das Bewußtsein, daß der Weg zwischen zwei Extremen oft genug nicht der schlimmste war.

Ueber das Fasten.

Psychologisches und Casuistisches zur Lehre vom leiblichen Fasten.

Von **Gotthold Knapp**, Diaconus in Tuttlingen.

Hiemit möchten wir uns ungescheut einer Sache annehmen, welche immer noch sowohl mit mehr Anerkennung in der Theologie besprochen, als auch, wie mit einem Blick in die Gemeinde fast überall gefunden werden möchte, viel häufiger praktisch ge-

macht werden dürfte. Was das Letztere betrifft, so ist der Durchschnitt der modernen christlichen Gesellschaft viel zu liberal, um den geistlichen Rücksichts- und leiblichen Zuchtgedanken, der im Begriff des Fastens liegt, zu verstehen und zu würdigen. Diese Sache scheint ihm vielmehr lediglich als eine jüdisch pharisäische oder mittelalterlich katholische zu existiren, lediglich der Geschichte der menschlichen Unnatur und Heuchelei anzugehören, aus der sie wieder behufs neuer Empfehlung und Anwendung hevorzuziehen, nur einer mehr oder weniger geisteskranken Reaktion beifallen könne. Aber nicht blos der bieder- und lebemännische Philister sträubt sich gegen jede Tendenz der Beschränkung und Züchtigung des natürlichen Sinneslebens, — auch die Theologie möchte trotz Rothe, Harleß, Martensen u. a. wohl noch immer zu sehr unter einer Nachwirkung der Schleiermacher'schen Antipathie gegen die Sache, oder überhaupt unter dem Einfluß eines einseitigen Protestantismus stehen, wie z. B. auch der bedeutende und in seinen Aufstellungen vielfach positive Aufsatz von Gaß, in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1873: Ueber den sittlichen Werth des Asketischen, sich doch viel mehr hütet, ja nirgends zu katholisiren, als Kraft und Nachdruck auf die Erinnerung der christlichen Gemeinde an die trotz Evangelium und Protestantismus immerwährende Bedeutsamkeit dieses sittlichen Bewahrungs- und Förderungsmittels verwendet.

Man kann allgemein nicht läugnen, daß Christus und die Apostel das Fasten relativ anerkannt und in ihrer Weise geübt haben; man pflegt aber vielfach die denkwürdige Vorbildlichkeit dieses ihres Thuns dadurch zu vertuschen oder zu verdunkeln, daß einerseits auf die Entstehung und Verbreitung strenger Fastensitten im späteren Judenthum und im Essäismus, andererseits auf den kräftigen Antipharisäismus Jesu und seiner Jünger hingewiesen wird. Ebenso muß man in den Citaten aus Luther immer wiederholen, daß dieser anerkannt habe, daß das Fasten wohl eine feine äußerliche Zucht sei; gewöhnlich aber hat man alle Eile, zu den polemischen Nachsätzen zu kommen, in welchen das Verdikt über alle selbsterwählte und mechanische Möncherei gesprochen ist. Warum aber nicht auch öfter bei dem doch nicht wegzubringenden Maß von Gemeinschaft Jesu und seiner Jünger

mit dieser in ihrer Zeit viel angewendeten Form sittlich religiöser Selbstbehandlung stehen bleiben? Warum nicht zugeben, daß dasjenige Fasten, welches wir in Lehre und Praxis Jesu und seiner Jünger aufgenommen finden, die positive Korrektur und der Wahrheitskern des anderwärts übertriebenen und mißverstandenen Fastens sein wird? Warum nicht die bleibenden leiblichen und geistlichen Thatsachen und Gesetze herausheben, auf welchen Sinn, Zweck und Werth des richtigen Fastens beruht, und auf Grund davon für die Wichtigkeit des Fastens gegen das zu den meisten Zeiten und namentlich auch heutzutage vorhandene Uebermaß von Latitudinarismus und Libertinismus einstehen? Warum nicht mehr eben von der Feinheit, d. h. von der eigentlichen Nützlichkeit und Angemessenheit dieser äußerlichen Zucht, ein energisches Zeugniß ablegen und für sie genauen Nachweis liefern?

Man sagt vielfach (vgl. namentlich Schleiermacher) das Fasten könne nur als darstellendes (nicht also auch als hilfsweise verursachendes) Thun in Betracht kommen. Ohne die Richtigkeit dieser Behauptung jetzt zu prüfen, verlangen wir zunächst nur, daß man dem anerkannten Betracht seine volle Würdigung angedeihen lasse. Will man also kein Fasten fordern, so wird die Konsequenz des eingenommenen Standpunkts doch diese sein müssen, daß gegenüber allen solchen Behabungen, in welchen auf Grund entsprechender Geist und Gemüth afficirender Vorgänge jene — doch wohl nothwendige, nicht blos dem individuellen Geschmacksbelieben zu überlassende — Darstellung fehlt, ein kritisches Vermissen empfunden und ausgesprochen werde.

Wenn man sagt, an die Stelle des Fastengedankens habe lediglich der Gedanke der jederzeitigen Mäßigkeit zu treten, so ist hiegegen zuvörderst zu sagen, daß nur auch von der Mäßigkeit bisweilen möchte einläßlicher gehandelt werden. Ein wenig Casuistik, in dem Sinn des Wortes, in welchem neuerdings jede Betrachtung und Analysirung von Einzelbildern der Erfahrung Casuistik zu nennen beliebt wird, könnte hiebei, wie in andern Partieen der Ethik, gar nichts schaden. Solche Casuistik muß jeder Ethiker im Stillen jedenfalls reiben, wenn er seine Paragraphen nicht aus subjectivem Dunste schaffen will; er muß es so sehr thun, wie ein Naturforscher, ehe er Naturgesetze ver-

kündigt, das fragliche Naturgebiet sich im Einzelnen genau angesehen haben muß. Warum aber soll diese Casuistik nicht ab und zu auch in wissenschaftlichen Darstellungen laut werden? Der Werth der Wissenschaft, die Wahrheit eines Satzes liegt doch nicht in der abstracten, bläßlichen Form! Aber nicht blos der Styl möchte durch jeweilige Einflechtung casuistischer Partieen im vorerwähnten Wortsinn gewiß gewinnen, sondern die letzteren haben auch die Bedeutung einer die Behauptung besonders stark erhellen lassenden Beweisbeifügung, jedenfalls einer Erleichterung der Nachberechnung der Erfahrung und eines vermehrten Reizes zur Beurtheilung der vorgelegten Sätze. Und wen haben nicht schon je und je casuistische, in die rothe Farbe des Lebens getauchte Darlegungen aus Darstellungen der Moral in den täglichen Verkehr und Beruf förderlich begleitet? Schließlich darf und soll auch eine Ethik praktisch wirken, — oder ist dies wirklich rein nur der Predigt vorbehalten? — Was übrigens den vorhin angeführten Satz betrifft, daß an die Stelle des Fastens beständige Mäßigkeit zu treten habe, so ist hiegegen zu fragen, ob nicht Fälle eintreten, wo über bloße Mäßigkeit noch hinaus- und zu einem Minimum von Nahrungsgenuß oder auch zu gänzlicher Abwehr des letzteren fortzugehen sittlich angezeigt ist.

Wenn endlich Gaß sagt, alle Uebung habe in freie Ausübung und Ausströmung, alles Sichzusammennehmen in Sichgehenlassen endlich überzugehen, so ist damit die Vollkommenheit bezeichnet, welche von dem Einzelnen nur selten, nicht immer auf

---

Anm. Casuistik erscheint uns in folgenden drei Fällen und Formen, und zwar in jedesmal höherem Grad, verwerflich: 1) wenn die aufgestellten Situationsbeispiele völlig unwahrscheinlich, Schöpfungen einer ungezügelten Phantasie oder übermäßigen Grübelei, also zugleich geschmack- und werthlos sind; 2) wenn gegenüber der Unendlichkeit der Erfahrung und der Combinationen des Lebens doch der Versuch gemacht oder gar als gelungen angesehen werden wollte, ein erschöpfendes sittliches Receptenbuch zu schaffen, in dem jeder nur nachschlagen dürfte, um genau zu wissen, wie er in jedem Fall zu handeln hätte; 3) wenn (vgl. die jesuitische Casuistik) absoluten Sittengesetzen durch falsche Werthberechnung untergeordneter Rücksichten und Zwecke ihre absolute universelle und ausnahmslose Verbindlichkeit geraubt werden will.

die Dauer und gewiß um so weniger erreicht wird, je rascher er die vorausliegenden Stufen der strengen und vorsichtigen Bemühung überwinden zu können meint. Auch die Ethik ist eine disciplina viatorum, nicht blos eine Wissenschaft vom sittlichen Ziel, sondern wesentlich auch vom sittlichen Weg. Also soll eine Aussage über das Ziel nie den Accent schwächen, der auch der Aussage über den Weg, oder irgend etwas, was zu diesem gehört, zukommt.

Das Fasten ist ein Stück der Ascese, welch letztere als viel weiterer Begriff auch Regeln geistiger Reinigung und Uebung befaßt, während das Fasten zunächst nur die leibliche Selbstbeschränkung oder Enthaltung bedeutet. Das Fasten, um welches es sich in der Ethik handelt, hat zu seiner ersten Voraussetzung, über welche wir jedoch rasch hinwegschreiten, weil sie diejenige alles Ethischen ist, die Freiwilligkeit. Weiterhin muß sein Zweck im eigenen Subjekt, nicht in fremden Subjekten liegen. Wir sagen das auch nur der Vollständigkeit, nicht der Nothwendigkeit halber und denken hiebei an das Fasten, das sich je und je die ersten Christen auferlegt haben, um die erfasteten Speisen zu wohlthätiger Verwendung für Arme verfügbar zu machen. Das Fasten darf sodann keinen ökonomischen oder hygieinischen, sondern lediglich einen sittlichen Zweck haben. Dieser sittliche Zweck endlich kann nicht im Fasten selbst schon erreicht, somit kann das Fasten nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck, Tugendmittel sein, wobei wir uns hier nicht darauf einlassen, ob es auch in der Tugend- oder aber in der Pflichtenlehre behandelt werden soll.

Das Fasten als Selbstzweck anzusehen, wie das von alten Zeiten der christlichen Kirche an in vielen langfort sich immer wiederholenden Fällen jedenfalls Praxis war, würde das Reich Gottes in Essen und Trinken verwandeln: der Heiligste wäre derjenige, welcher am wenigsten äße, tränke, schliefe u. s. f. Dazu kommt, daß, wo das Fasten als Selbstzweck behandelt, dieser Selbstzweck als ein beständiger angesehen wird: das Fasten wird nicht Ausnahme, sondern Regel. Dies verbindet sich wieder leicht mit einer manichäischen oder flacianischen Anschauung von der Leiblichkeit, als ob diese als solche und immer nur sündig, als ob geist- und gottwidrige Con-

cupiscenz ihre Substanz wäre. Diese Anschauung übersieht, daß die Sünde ihre Werk- und Offenbarungsstätte auch im Geiste hat, ja daß sie in den Klüften und Höhlen des Geistes ihre zähesten Wurzeln und schwerst zugänglichen Schlupfwinkel hat, und daß auch die Sinnlichkeitssünden auf einer Versinnlichung des geistigen Herzens beruhen, welche nicht lediglich und mit Sicherheit dadurch ausgerottet wird, daß der Brodkorb höher gehängt wird, und die vorzugsweise sinnlich genießenden Glieder hart behandelt werden. Diese Methode, statt das positiv Richtige im sinnlichen Verhalten anzustreben und sich darinnen zu üben, vielmehr auf die sinnlichen Organe loszuschlagen und auf allen sinnlichen Stoff möglichst zu verzichten, birgt in sowohl extensiver wie intensiver Hinsicht eine Reihe weiterer Consequenzen in ihrem Schooß, welche jedenfalls logisch nicht angefochten werden können. Weil ja auch mit der Zunge gesündigt wird, so wäre es nach dieser Methode nur richtig, ein pythagoräisches oder trappistisches Stillschweigen über sich zu verhängen. Weil aber schon der bloße Anblick der Weltgüter und der Weltbewohner Sündenreiz zuleiten und innerlichen Sündenvollzug veranlassen kann, so wäre es wieder richtig, das ganze Weltbild zu verschleiern oder die Menschen von sich zu treiben, weil aber dieses nicht angeht, als Vogel Strauß seinen Kopf in einen Sandhaufen zu stecken, ohne Bild: Einsiedler, womöglich in der Wüste, zu werden. Dies die Consequenz nach der extensiven Seite. Intensiv aber wäre die volle Consequenz einer speciell auf die Sinnlichkeit angewendeten flacianischen Anschauung schließlich diese: den bösen Leib zu tödten, wenn auch nicht mit Einem Mal, so doch allmählich (warum aber nicht lieber gleich, wenn doch die Absicht der Tödtung in die Seele aufgenommen werden wollte?), jedenfalls dem lieben Gott fortwährend mit der Bitte anzuliegen, den Leib baldmöglichst umzubringen. Es ist nicht nöthig, ausführlich daran zu erinnern, wie die Geschichte des Kasteiungswesens diese Consequenzen zu einem guten Theil in praktischer Darstellung vorweist (man vgl. Otto Zöckler, kritische Geschichte der Ascese 1863). Je mehr sich aber dieser falsche Gedanke und Drang in seine äußersten Consequenzen auslebt, desto mehr enthüllt sich seine Unnatur und Gottwidrigkeit. Es wird einmal die instrumentale Bedeutung des Leibes für alle

irdische Arbeit verkannt. Mit erschöpftem Leib kann nicht einmal Gott im Geiste gedient, es kann aber namentlich dem Nächsten keine Handreichung und Hilfe mit demselben geleistet werden. Wird aber dem Arbeitsinstrument keine erhaltende Sorgfalt gewidmet, so wird auch im gleichen Maß von positiv bauender und schaffender Arbeit abgestanden. Sofern jedoch allerdings die sündlichen Wollungen und Wallungen des Leibeslebens zu dämpfen und zu dämmen sind, so ist nicht zu vergessen, daß der Leib darum nicht aufhört, göttliche Schöpfung zu sein und demnach Schonung verdient, andererseits, daß die Erlösung und Heiligung sich in positivem Sinne auch auf den Leib bezieht, daß es von der Erlösung gering, ja falsch denken hieße, wenn durch sie nicht auch der Leib berührt werden, oder wenn nur eine Kraft der Abtödtung, nicht aber, dieser nachdringend, ein Geist der Belebung, Kräftigung und Verklärung von ihr ausgehen sollte. Will auf diesem Standpunkt manichäischer Askese der Gedanke der Auferstehung festgehalten werden, so wäre jedenfalls alle Continuität zwischen dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Leib zu durchschneiden. Was übrigens die Versündigung gegenüber der dem Leibe gebührenden Wartung und Schonung betrifft, so übernimmt der Leib bekanntlich selbst häufig genug die Rache hiefür. Unnatürlich niedergezwungen und durch Schmerz und Entbehrung in fiebernde Erregung gebracht, zerreißt er nur zu oft in gewaltiger Reaktion und Eruption des verlangenden Triebs die schnürenden Netze und raubt sich in furchtbarer Ausschreitung das zehnfach, was ihm einfach nicht hatte zugebilligt werden mögen. Er thut das oft wie unmittelbar und blind, oft aber auch unter der Führung der vorstellenden Seele, welche, indem vor ihrem Auge die sinnlichen Dämonen im Uebermaß oft und ausführlich an die Wand gemalt worden, dem Magnetismus derselben eines Tags gerade verfallen mag.

Das Fasten kann also nicht Selbstzweck sein, sondern nur Mittel zum Zweck. Wir entnehmen zugleich der Ausführung, die uns dies vergegenwärtigt hat, als Maßcanon für alle folgende Betrachtung und Geltendmachung des Fastens die Unzuläßigkeit der αφειδια σωματος Col. 2, 23. als einer berufswidrigen und, weil der göttlichen Schöpfung und Erhaltung zuwiderlaufenden, auch gottwidrigen εθελοθρησκεια.

Dennoch müssen wir eine gewisse bis zu Schmerz gesteigerte freiwillige Anstrengung des Leibes unter gewissen Umständen anerkennen und einer sittlichen Beziehung und Bedeutung fähig achten. Natürlich sehen wir ab von den bis zur Ueberanstrengung gehenden Anstrengungen durch Marsch, Hunger, Durst u. s. f., welche dem Soldaten, dem Sanitätsmann, dem Forschungsreisenden ohne Möglichkeit des Gegentheils auferlegt sein können. Aber eben im Hinblick auf die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit solcher künftigen Zumuthungen des Berufs kann es nicht verwehrt, muß sogar ein sittlicher Sinn darin erkannt werden, wenn jemand, auch ohne augenblicklich vorhandene oder nächstbevorstehende Nöthigung die Ausdauer und Elasticität, Leistungs- und Widerstandsfähigkeit seines Leibes mit schweren Proben versucht. Es ist das ein formaler Willensgebrauch am Leib, eine Recognoscirung des sinnlichen Werkzeugs auf seine Stärke, eine Erkundigung, welche, öfters fortgesetzt, zugleich zur Uebung und Entwicklung der Kraft wird.

Indeß bewegt sich solches Verfahren leicht am Rande gesundheitlicher Gefahren, weßwegen sittliche Bedenken gegen dasselbe, wenn auch nicht unabweisbar sind, so doch stets nahe liegen. Denn der Verlust der Gesundheit, dieses wichtigen Arbeitswerkzeugs, wäre nicht zu verantworten. Der gegenwärtige Beruf hätte ihn noch nicht gefordert, und ob es der zukünftige gethan hätte, wäre, abgesehen von der Ungewißheit längeren Lebens, nicht sicher gewesen. Es läßt sich auch sagen: es ist genug, daß ein jeglicher Tag seine eigene Plage habe, der morgende Tag wird für das Seine sorgen; d. h. werden in Zukunft je gesundheitgefährdende Mühen und Entbehrungen nöthig, so ist es genug, erst in Zukunft diese Gefahr zu laufen; die Zukunft selbst, die zukünftige Lage, welche die Forderung stellt, bringt auch das Erforderniß, führt die erforderlichen Reize und Spannungen mit sich, die auf Grund vorausgehender ordentlicher Uebung der Kraft jetzt auch deren außerordentlichen Aufschwung ermöglichen. Aber auch solche sich weit vorwagende Kasteiung und Uebung des Leibes anerkannt und im Vollzug gedacht, besteht doch ein bedeutender Unterschied zwischen solchem Beginnen und zwischen den Uebertreibungen eines judaistischen oder katholischen Fastens, so-

wohl was den Zweck, als was die Stellung der Freiheit zu den eintretenden Schmerzeffekten betrifft. Was letztere anbetrifft, so muß der geistliche Faster sich sagen, daß er nunmehr, mit dem Ausbruch schmerzhafter Empfindungen erst und eigentlich an Ort und Stelle gelangt sei und daß er in diesem Element nach Möglichkeit zu verharren habe. Der turnerische Faster dagegen kann zwar den Eintritt solcher acuter Empfindungen selbst wieder zum Ausgangspunkt für ferneren Dauerlauf in der Entsagung und Unterdrückung nehmen, aber er muß es nicht; er kann vielmehr, ohne seinen Zweck der Erforschung und Uebung seiner Kraft verfehlt zu haben, jenen Moment zur Grenze seiner Anstrengung machen und sofort zurückgehen. Was den andern Unterschied betrifft, so will der geistliche Faster den Leib schwächen in der Meinung, daß durch solche Schwächung, durch die möglichst wenige Befriedigung, resp. die möglichst lang fortgesetzte und möglichst grausame Nichtbefriedigung der sinnlichen Bedürfnisse diese letzteren aufhören oder doch auf ein unversuchliches und unschädliches Minimalmaß herabsinken werden; dem turnerischen Faster und Asceten ist es lediglich um Stärkung und Stählung des Leibes zu thun.

Indeß scheint dem Maßcanon, daß das Fasten nicht in schmerzlich angreifender Weise ausgeführt werden dürfe, nicht blos das vorstehend beschriebene Recht der Prüfung des Leibes auf seine Zähigkeit und Entbehrungsfähigkeit entgegenzustehen, sondern auch die Pflicht eines summarischen und völligen Abbruchs für sündlich oder versuchlich erkannter Gewohnheiten des sinnlichen Lebens. Man denke an das Abhauen und Ausreißen, das der Herr im Blick auf Glieder befiehlt, die uns ärgern wollen oder geärgert haben. Könnte nicht dieser summarische Abbruch einer sündlich sinnlichen Praxis Gefahr für Leben und Gesundheit mit sich führen? Wenn ein Trinker, der seinen Körper an vieles Trinken und starke Getränke gewöhnt hat, die Gottmißfälligkeit seines Wandels erkennt und alle spirituosen Genüsse mit Einem Male abschwört, — könnte er durch diesen radicalen Einhalt seinem Leibe nicht Schaden zufügen? Dürften wir ihm aber darum diese Gründlichkeit der Umkehr widerrathen und verkümmern? — Wir sind im Augenblick nicht genügend physiologisch unterrichtet, um sagen zu können, ob es Fälle gibt,

in welchen ein plötzlich völliger Verzicht auf geistige Getränke schwere und unheilbare Schädigung des Leibes herbeiführen kann. Wenn solche Gefahr bestände, so wäre schon in den ersten Tagen nach der Bekehrung des betreffenden Trinkers seiner hyperbolischen Abneigung gegen alle Spirituosen mit dem Wort des Apostels 1 Tim. 5, 23. entgegenzutreten. Andernfalls wäre eine Berührung seiner persönlichen Freiheit, selbst wenn der Körper durch jenen abrupten Beschluß Pein litte, unzart und sittlich nicht wohl statthaft. Erst wenn das neue Leben in ruhigen Gang gekommen wäre, könnte in dem Falle, daß unter der fortgesetzt völligen Enthaltung das physische Leben unverkennbar gedrückt erschiene, der Rath ausgesprochen und sogar dringend gemacht werden, daß das frühere Uebermaß statt durch Nichtgenuß vielmehr durch mäßigen Genuß ersetzt werden möge. Abscheu vor allem geistigen Getränke zu haben, wäre eine durchaus falsch orientirte Empfindung, eigentlich genau so unrichtig, wie wenn ein zweijähriger Knabe dem Tische grollt, an dessen Ecke er seinen Kopf angestoßen. Es kann nur Abscheu vor dem Mißbrauch und Uebermaß empfunden werden, dessen man sich schuldig gemacht hat, und wenn im einzelnen Fall die beruhigende oder belebende Kraft eines geistigen Getränkes zur Pflege des Organismus sollte für nothwendig befunden sein, so sollte wegen des früheren Mißbrauchs der Gebrauch nicht zurückgewiesen werden. Dem wahrhaft Bußfertigen wird ja die beschämende Erinnerung an früher den Kelch nicht zu süß werden lassen. Sollte der letztere jedoch das entschlummerte Gelüste wieder erwecken wollen, so verlege der Mensch die volle Stärke seines Willens und seines Widerstands eben hieher und mache er es sich zum ehernen Gesetz, die göttliche Gabe nicht öfter und in durchaus keinem weiteren Maße sich anzueignen, als im Namen der Gesundheit erlaubt und geboten ist. Dann ist dem Leibe gegeben, was des Leibes, und der Seele, was der Seele ist; in dieser wird das sinnliche Gelüste nach jenem anfänglichen Wiederaufzucken in Kürze erlöschen. — Wenn wir also nur dies zuzugeben brauchten, daß unter Abwesenheit von Gefahr für Gesundheit und Leben beim energischen Abbruch sündlicher Gewohnheiten für eine gewisse Zeit ein derartiges Fasten, mit welchem zugleich leibliche Pein

verbunden wäre, übernommen werden möge, so können wir unsern Maßcanon für das Fasten, das wir uns als eine nicht blos mit der Bekehrung von unmäßigem zu mäßigem, von sinnlichem zu höherem Leben verbundene, sondern im sittlichen Leben öfters wiederkehrende Sache denken, wohl aufrecht erhalten.

Ehe wir jedoch die Zustände des menschlichen Lebens in's Auge fassen, welche bei dessen sittlicher Behandlung und Gestaltung als der sittliche Ort für die Funktion des Fastens erkannt werden mögen, wäre noch die Frage aufzuwerfen, ob es nicht doch zum Ziel der sittlichen Lebensentwicklung gehören möchte, nicht auf dem Weg gewaltsamer und schmerzhafter Fleischesertödtung, wohl aber auf demjenigen allmählicher Entwöhnung und Entwachsung den Standpunkt der Fühllosigkeit gegenüber sinnlicher Annehmlichkeit der Nahrung und höchster Frugalität und Bedürfnißlosigkeit zu erreichen. Solche Entsinnlichung rechnet z. B. die Ethik von Culmann (II, 36) zur Vollkommenheit. Für Culmann steht z. B. ein Nicolaus von der Flüe überaus hoch und herrlich da, während dementgegen Gaß sagt: (S. 272 a. a. O.) „Jeder freut sich als Protestant zu wissen, daß Katharine von Siena und Klaus von der Flüe darum nicht groß im Gottesreich heißen dürfen, weil sie ihre tägliche Kost beinahe auf ein Nichts herabgesetzt“. Bei Culmann tritt noch die manichäisirend vegetarianische Bemerkung hervor, daß bei dem Aufstieg in diese Vollkommenheit eine wachsende Abneigung gegen Fleischspeise erwartet werden könne. Darin unterscheidet sich jedoch Culmann von äußerlicher und gesetzlicher Ascetik, daß er, wie zu erwarten steht, das Fasten als solches nicht für verdienstlich ansieht und daß er den hohen Geisteszustand, auf den er hinzeigt, nicht sowohl durch Fasten mit Sicherheit herbeiführen will, sondern von demselben als organischer Folge begleitet sein läßt. Als realistischer Spiritualist denkt er sich auf höchster Stufe der sittlichen Lebensentwicklung einen gottestrunkenen Enthusiasmus, der durch den ganzen Menschen sich derart verbreite, daß die leibliche Seite an dieser Erhebung Theil gewinne und nur mehr einen minimalen Zuschuß an stofflichen Erhaltungs- und Stärkungsmitteln bedürfe, gegen welche sich die Seele je länger je mehr widerwillig verhalte. Es wird übrigens der Gedanke Culmanns nicht sein,

daß auf dem Weg zu dieser Vollkommenheit sämmtliche Fastenstufen nur immer Folge und Nachschlag eines Fortschritts in der Befreundung mit der Geisteswelt wären; namentlich in den ersten Stadien dieser Entwicklung wird dem Fasten die Bedeutung eines Mittels zur Vergeistigung nicht abgesprochen werden wollen. — Ist nun aber das aufgestellte Ziel ein wahres und gesundes? Culmann sagt, es wäre ein Unsinn, das Fasten (in der genannten höchsten Ausbildung) einer ganzen Gesellschaft aufzulegen, wo es doch nur von einzelnen Ausnahmen unter den Menschen geleistet werde und werden könne. Dennoch aber erscheint ihm die Zurückführung aller sinnlichen Bedürfnisse auf ein Minimum und das Erlöschen alles Wohlgefallens an der sinnlichen Annehmlichkeit der Nahrung als das richtige Ideal, das demnach, da es doch wohl keine Geheimlehren geben kann, auch der christlichen Gemeinde unverholen vorzustellen wäre.

Es will uns erscheinen, als habe uns Culmann hier ein doketistisches Heiligkeitsbild vorgemalt. Dr. Palmer pflegte zwar auch in seinen Vorlesungen über christliche Moral zu sagen, wer einem Braten oder Kuchen zu lieb nur zwei Stunden weit wandern möge, sei ein höchst trauriger Mensch. Gewiß! Selbst, wer ohne diesen Genuß mit solcher einer bessern Sache würdigen Ausdauer erstrebt zu haben, vielmehr unabsichtlich und unvermuthet jener Consumtibilien theilhaftig wird, kann die geistige Würde und Gerechtigkeit verlieren, nicht blos, indem er diese Dinge mit gieriger Hast in sich schlänge, was auch ein Verstoß gegen das decorum et honestum und damit eine Beleidigung der Umgebung wäre, sondern indem er seine Seele sich ganz in sinnliches Genießen auflösen ließe und alle höheren Wertherinnerungen darüber zurücksetzen, verläugnen und verlieren würde. Aber das Andere ist und bleibt auch wahr, daß, so lange Gott dem Leibe Genuß- und Genußempfindungsfähigkeit fristet, auch der Leib sich freuen darf in dem lebendigen Gott. Hier soll uns kein Mystiker Unklarheit anrichten, als ob nach diesem Ausdruck der Leib die Freude des Geistes theilen, sich über Geistiges freuen sollte als eine Art zweiter Geist, oder als ob diese Freude zunächst oder zumeist oder gar allein das Schmecken der Kräfte der Verklärung wäre. Vielmehr freut sich der Leib auf seine

Weise über solches, was den Leib angeht, über Genuß und durch Genuß erzeugtes Wohlbefinden; diese Empfindung versetzt aber in den lebendigen Gott, sofern die menschliche, zugleich nach unten wie nach oben percipirende Seele in der Annehmlichkeit des sinnlichen Guts die Freundlichkeit Gottes schmeckt, die sich in dieser Annehmlichkeit offenbart. Das Brod darf auch einem geförderten Christen das Herz stärken, der Wein dasselbe erfreuen. Ein Paulus sagt, er könne sich nicht blos mit Mangel, sondern auch mit Ueberfluß befreunden und nimmt es für natürlich, daß es den Gliedern je und je begegne, daß sie herrlich gehalten werden. Und noch heute thut es nicht blos bewirthenden Hausfrauen, sondern auch unwillkürlich dem sittlich schätzenden Zuschauer, falls er ein unbefangener Mensch ist, wohl, einen großen, geistvollen und heiligen Mann am rechten Ort und zu guter Stunde ein heiteres und dankbares Wohlgefallen an „niedlicher Speise" oder edlem Trank bekunden zu sehen. Weil dieses Wohlgefallen den Mann nicht gefangen nehmen wird, so ist es nicht ein Abfall von seiner Größe, sondern deren weitere Bereicherung durch einen lieblichen Zug ächter Menschlichkeit und harmloser Kindlichkeit im Sinne des Nihil humani a me alienum puto in harmonischem Ausgleich mit dem Nil admirari!

Wenn wir nun der Aufgabe, die sittlichen Orte für Gelegenheit und Nothwendigkeit des Fastens auszumitteln, näher treten, so haben wir zunächst der Meinung zu widersprechen, als ob das Fasten in jedem Fall mit gemüthlicher und gemüthlich sittlicher Trauer, mit Ernst im düsteren Sinn des Wortes verbunden wäre. Es ist allerdings wahr, vielfach ist dem Gegentheil, der Freude des Herzens, namentlich wenn dieselbe eine mehreren gemeinsame und Gegenstand der Feier ist, das obengenannte leibliche περισσευειν allein und nothwendig entsprechend. Daß der ernste Heiland doch selbst eine Ueberfülle feurigen Weines auf der Hochzeit zu Cana durch sein erstes Wunder beschafft hat, ist nicht blos eine Liberalität, sondern ein beachtenswerther Liberalismus des Herrn, den derselbe an anderem Ort auch durch ein ausdrückliches Wort bethätigt, wenn er sagt: Wie können die Hochzeitsleute fasten, weil der Bräutigam bei ihnen ist? Eine Hochzeit, bei welcher gefastet oder nur das scharf abgeschnittene

Maß des Nothwendigen in Speise und Trank gewährt und genossen würde, wäre unharmonisch. Auch bei „stillen Hochzeiten" pflegt nicht darauf verzichtet zu werden, diese Dinge in einem gewissen größeren oder geringeren Ueberfluß bereit zu stellen. Die reichliche Anregung und Belebung, welche auch dem leiblichen Leben beigebracht wird, soll nicht blos die Thatsache ausdrücken oder darstellen, daß solcher Tag ein Tag ausschließlicher Freude und der Freude für den Menschen in seiner Totalität ist, sondern solche Freude auch herbeiführen und unterhalten. Und wenn die geistige Freude sich in kräftigen Schwingungen des Geistes bekundet, und wenn die innere Freude auch in fröhlichem Gespräch und beredter, gehobener Unterhaltung zu Tage treten darf und soll, so ist ja klar, daß diese geistigen Schwingungen nachlassen und die Unterhaltung vielfach eine schleichende und arme wird, wenn in die physische Kraftunterlage nicht die nöthige bewegende Wärme gebracht wird.

Es kann aber sein, daß gerade die Freude des Geistes sich in durchaus zukömmlicher Weise mit einer Zurückweisung aller Speise und jedes Speisegedankens verbindet. Schon profane Geistesarbeit erträgt oft die Unterbrechung durch sinnlichen Genuß durchaus nicht, obschon vielleicht der Körper für dieselbe nicht blos empfänglich wäre, sondern sie vom Standpunkt des leeren Magens, erregter Nerven und klopfenden Kopfwehs als sein Recht verlangen könnte. Es ist uns nicht recht verständlich, daß Schleiermacher als sonst so großer und feiner Psycholog (christliche Sitte S. 147) dem Fasten als Unterlassung der periodischen Nahrung den doppelten in vielen Fällen doch höchst kurzsichtigen und höheren Interessen gegenüber ungerechten Vorwurf machen kann, daß dasselbe die physische Kraft und die sittliche Gemeinschaft verringere. Desto mehr mag ja die geistige Kraft wachsen und die Gemeinschaft mit dem absoluten Geiste zunehmen. Die periodische Ernährung darf ja muß unterlassen und verschoben oder jedenfalls in Kürze und mit Beschränkung auf möglichst einfache und wenige Speise, wie unter Verzicht auf begleitende Geselligkeit dann besorgt werden, wenn der Geist, welcher — zumal mit besonderer Kraft — wehet nicht blos wo, sondern auch wann er will, unsern Geist soeben besonders weit vorwärts und

hoch empor geführt hat, so daß einerseits Durchblicke in fernste Regionen und tiefste Buchten einer einzelnen oder der ganzen Wahrheit sich aufgethan haben, aber andererseits der abschließende sichere Erkenntnißgewinn doch noch nicht gemacht ist. In solchem Falle sich nicht zum Essen rufen oder drängen zu lassen behufs der „periodischen Ernährung", sollte, soweit in der Gesellschaft Verständniß für Geistesleben und Geistesarbeit herrscht, umsomehr als achtunggebietendes Recht rücksichtsvollst anerkannt werden, als es ja gewiß nicht Regel, sondern eher Ausnahme ist, daß die Zeiten besonderer Inspiration mit dem Uhrenschlag zusammenfallen, der die gewohnte Stunde der periodischen Ernährung meldet. Die letztern zurückweisen, heißt nicht sowohl: Ich habe keine Zeit, oder: Ich kann der Natur der Sache nach, wie etwa bei mathematischen Operationen, die Arbeit nicht aussetzen, ohne eine Reihe von Maschen fallen zu lassen, deren Wiederaufnahme nachher mit unnöthiger und unverhältnißmäßig vieler Mühe verknüpft wäre, sondern vielmehr: Ich bin, gleich dem glühenden Eisen, in einem kostbaren Zustand, der ohnedies rasch vorübergeht, und in einer Stimmung, wir könnten sie diejenige des Findens und Schauens heißen, in der ich nachher mit aller Wahrscheinlichkeit nicht mehr wäre und in die ich mich willkürlich nicht zurückfinden könnte. Wie oft hat sich einer geduldig und gehorsam dem Geschäft der „periodischen Ernährung" bequemt, mit der Folge, daß, obgleich er sich hiebei vollkommen in den Grenzen des menschen- und christenwürdigen Maßes gehalten, doch der Ballon, in welchem sein Geist gestiegen war, sank, und die Alpenaussicht in die Wahrheitswelt hinaus sich trübte, wenn nicht gar zuschloß. Es handelt sich hier um die feineren Exempel für das plenus venter non studet libenter.

Da nun solches Finden und Schauen der Wahrheit, je zweifelloser dasselbe sich als solches eindrücklich macht, eine desto beseligendere Funktion des Geistes ist, so haben wir also ein Beispiel dafür, daß gerade dann das Nahrungsinteresse zurücktritt, wenn, um mit Uhland zu reden, „in hoher Feier schwebt der Geist". Was auf geistigem Gebiet gilt, gilt auch auf dem geistlichen, als dem geistigsten. Wer in religiösem Sinnen, über der

Betrachtung etwa des göttlichen Worts in heiliger Stunde die höchsten Gipfel der Gotteswahrheit nah und klar vor sich aufragen sieht, erträgt nicht blos keinerlei Unterbrechung überhaupt, sondern in besonderem durchaus keine Beschäftigung mit Speise und Trank, weil in Folge hievon die Seelenkraft abwärts strömen und der Geist um seine freie und starke Bewegung gebracht und nach unten gezogen würde. Aber auch wenn der geistliche Erkenntniß- und Erhebungsproceß ans Ziel und an demselben zu feiernder Ruhe gelangt wäre, mag die Unlust gegen die Einwilligung in sinnliche Funktionen noch eine gute Weile sich fortsetzen. Dies nicht blos weil jedes starke Gefühl nicht so rasch ausschwingt und der Geist seinen gehobenen und relativ vollendeten Zustand länger genießen will, sondern auf Grund der dunkleren oder klareren Ahnung, daß ein ungeschwächtes Verweilen in dem geistigen Höhenelement selbst noch weiter fruchtbar werden möge. Ist auch die Hauptsache ergriffen und gewonnen, so mag bei längerem Verweilen auf dem geistigen Thabor doch noch eine Fülle von weiteren Bestätigungen der erlangten Erkenntniß zuströmen, oder auch mag der Geist bei längerem Verweilen in dem stärkenden Geistesbad der Freude und Begeisterung zu noch inbrünstigeren Vorsätzen kommen, auch fernerhin so selige Erkenntniß erstreben und das schon Erkannte im Leben umfaßt halten zu wollen. Ein treffliches Beispiel für die im Vorstehenden entwickelte Bedingtheit von Nahrungsaversion durch freudige Geisteserhebung haben wir Ev. Joh. 4, wo der Herr, dessen Jünger möglicherweise auch in seinem Auftrag zum Speisekauf nach Sychar gegangen waren, bei deren Rückkehr von Essen nichts mehr hören und sehen will. In der Unterredung mit der Samariterin hatte sich sein Geist zur vollen Höhe neutestamentlicher Geistesgedanken erhoben, und hatte Jesus zugleich die auf göttlicher Bestimmung beruhende Macht seines seelsorgerlichen Worts von neuem erkannt und die allgemeine Bedürftigkeit und Empfänglichkeit des Menschen gegenüber diesem Worte in mächtiger Vorahnung der kommenden Dinge wohl noch mehr denn schon bisher erfaßt (vgl. V. 35). Er begründet seine höhere Sättigung und seine Antipathie gegen sinnliche Speise freilich damit, daß er den Willen Gottes thue resp. gethan habe und in dem Bewußtsein

und Gefühl der vollbrachten That ruhe. Aber doch werden die großen Erkenntnißblicke, die ihn bei diesem Thun nicht blos geleitet, sondern ihm, wenn gleich nur von neuem und in reicherer Fülle, erst auch geworden, das wesentlich auch sein, was ihn in die hohe und selige Geisteslage versetzt, in welcher er keine Störung durch Herabsteigung zu der Funktion der Ernährung erträgt.

Gehen wir von hier aus, von den Momenten und Zuständen der höchsten geistigen Freude, zu den entgegengesetzten der entsprechenden Trauer über. Wir reden hier noch nicht sofort von der zumeist und direkt sittlichen Trauer der Buße, von der göttlichen Traurigkeit, sondern von der berechtigten gemüthlichen Trauer, die nicht blos wie alle Trauer im Gemüthe getragen wird, sondern ihren Inhalt an Dingen hat, die zunächst das Wohl des Gemüths und nicht das des Gewissens betroffen haben. Es handelt sich also um eine Trauer um bedrohte oder verlorene höchste irdische Werthe und äußere Glücksbedingungen. Wir beschränken uns auf das nächstliegende und mächtigste Beispiel aus dem individuellen Leben, die Trauer um den Tod eines Angehörigen. Da werden wir zunächst sagen: Die Trauer ist hier ganz natürlich; und wiederum ist's bei tiefer Trauer ganz natürlich, wo das Herz so viel entbehren muß, nicht den Leib herrlich zu halten oder auch nur mit Bedacht zu pflegen. Die Traurigkeit hat also hier das Recht sich gegen Schmaus, gegen reichlichen, umständlichen und ausgesuchten Nahrungsgenuß zu wehren. Wer dies nicht thut, der wird — wer glaubt das nicht? — von vornherein nicht sehr trauererfüllt sein. Wer unvorsichtig ist und dem Zuspruch oder dem Beispiel anderer erliegt, wird sich nachmals nicht in der Lage fühlen, der trauerernsten Contemplation so obzuliegen, wie er kurz vorher noch konnte und wollte. Es wird ihn aber darob, wenn er zu den feineren Naturen gehört, ein eigenthümliches Weh anwandeln. Dieses werden wir nicht so sehr daraus abzuleiten haben, daß der Lebende den eigenen Genuß und Ueberfluß mit der Armut des Todten vergleicht, eine Vergleichung, die insofern auf einer Illusion beruht, als es sich um eine Möglichkeit ähnlichen Genießens für den Todten gar nicht mehr handeln kann, — als vielmehr aus dem

dunkleren oder helleren Bewußtsein einer Pflichtverletzung. Also die Trauer ist unter den angegebenen Verhältnissen auch eine Pflicht. Wenn sich die Trauer bei einem Menschen, der Anlaß zu derselben hat, nicht von selbst einstellt, und derselbe den zweifellosen Beweis ihrer Ermanglung liefert, so erhebt sich in uns unwillkürlich die Forderung an denselben, daß er zu trauern habe, daß er trauern solle. Und zwar ist dasselbe nicht blos und zumeist eine ästhetische, sondern eine sittliche Forderung. Demgemäß werden mit einem Trauerfall sittliche Aufgaben hervortreten, die eben zunächst in der rechten Trauer selbst zu erfüllen sind. Welches sind dieselben? Ueber der Todtenbetraurung wird uns einmal — wie es werden soll — das Gute klar, groß und empfindlich, was der hingeschiedene Mitmensch gehabt und geleistet hat. Diese Vergegenwärtigung soll vermehrte Dankbarkeit und Neigung zur Nachahmung erwecken. Mit der rechtbeschaffenen Trauer wird sich ferner eine Selbstprüfung bezüglich unsres Verhaltens zu dem Entschlafenen verbinden. Gut, wenn dieselbe zu beruhigenden Ergebnissen führt. Doch wird sich meistens mehr oder weniger Grund zu dem Bedauern ergeben, daß wir die guten Eigenschaften des Todten uns nicht genug haben zum Segen gereichen lassen oder daß wir dem Entschlafenen nicht oder doch nicht immer das volle schuldige oder doch mögliche Maß von Liebe und Treue, Rücksicht und Schonung bewiesen haben. Diese reumüthige Entdeckung soll für die Summe der uns übrig gebliebenen Verhältnisse zu unsern Nebenmenschen die Frucht treueren und gerechteren Verhaltens tragen. Endlich hat diese Trauer ihr Objekt an dem ganzen Ernst der Vergänglichkeit, des Todes und Gerichtes, der mit dem eingetretenen Sterben uns wieder vor Augen treten soll: es soll uns ja auch dies Erlebniß wieder lehren, daß auch wir sterben müssen und darnach gerichtet werden, auf daß wir klug werden. Alle diese Vergegenwärtigungen, Prüfungen und Betrachtungen erfordern aber eine Geistesspannung und eine Fähigkeit zum Ernste, welche nicht gewonnen werden noch anhalten kann, wenn dem Essen und Trinken auch nur der gewöhnliche Raum gewährt wird. Jedenfalls tritt dadurch nur zu oft und allzu leicht psychische Belastung ein, es mischt sich dem Gemeingefühl zu viel sinnliche Wohligkeit bei.

Nächst dieser zunächst durch rein gemüthlichen Anlaß hervorgerufenen Trauer, welche zu einer sittlichen erst wird durch ihre Verbindung mit sittlicher Betrachtung und Tendenz, wenden wir uns zu derjenigen Trauer, welche ihren Gegenstand von vornherein an einem moralischen Zustande hat und sich durch Eindringen des letzteren in's Bewußtsein erregt. Wir beziehen uns auch hier auf die Grundlage eines Beispiels aus dem individuellen Leben und zwar dem eigenen Leben eines Subjekts. Wer in jenem Grad von der lebendigen Erkenntniß seiner Sündhaftigkeit im allgemeinen oder einer einzelnen Sünde ergriffen wird, in welchem die zureichende Kraft zum Anfang einer inneren Verwandlung erscheint, und wer nun diesen Impuls aufnimmt und in die innere Arbeit der Loslösung von der alten und der Feststellung der neuen Lebensrichtung eintritt, der wird sich in einer Geistesverfassung und Seelenstimmung befinden, in welcher er wohl thut, sich gegen das Inspiriren der sinnlichen Lebenssphäre zu verschließen; dem Leib darf freilich auch jetzt werden, was des Leibes ist; aber des Leibes ist jetzt von sittlichen Interesses wegen nur so viel, als nöthig ist, um Erschöpfung oder störende Pein abzuwenden. Die Verringerung oder gänzliche Zurückweisung der Nahrung wird in solchem sittlichen Schmerzens- und Durchbruchsprozeß um so eher und mit um so größerer Antipathie erfolgen, wenn solche Buße die Abwendung von einem Leben ist, das an Uebermaß und Exceß in sinnlichem Genuß reich war. Solche Enthaltungen sind demjenigen Büßer, in welchem der volle Ernst waltet, ganz natürlich und mögen dann als sich mühelos ergebende Darstellung angesehen werden. Aber ihr Werth geht nicht in der Darstellung auf, sondern beruht auch auf ihrer die freie Geistesstimmung bewahrenden Wirkung. Je weniger jedoch dieser durch göttliche Fügung und Anregung veranlaßte Ernst zum Grunde dringen oder je rascher er sich wieder vom Grunde erheben will zufolge menschlicher Unbeständigkeit überhaupt oder speziell zufolge des Wiederauflebens sinnlicher Reize, desto mehr ist als Rath und Forderung auszusprechen, daß — die direkte nach Möglichkeit nachdrückliche Fortführung der geistigen Anstrengung vorausgesetzt und zuoberst gefordert — durch Fasten in der nun genügend gezeichneten Gestalt (hier also

„operatives“ Fasten) die innere Disposition und geistige Kraft für die sittliche Selbstbearbeitung frei und fest gemacht werde.

Dies gilt nun auch, wenn das, was wir oben unter der Voraussetzung eines Anstoßes von außen und von oben vor sich gehen gesehen haben, freithätig und wiederholt herbeigeführt werden will. Denken wir an die regelmäßige Feier von Todes- und Bußtagen, in letzterer Hinsicht etwa an den Charfreitag. Diese Trauer und Buße ist dann mit Recht sowie ihrer Entstehung gemäß eine mildere, als eine erste durch ursprüngliche Gewalt ausgezeichnete und mit entscheidender Bedeutung bekleidete. Einer solchen milderen Trauer und ruhigeren Bußbetrachtung, — die jedoch durch neue göttliche Fügung und Anregung auch wieder zu neuen Tiefen vordringen und für wesentlichen Fortschritt im sittlichen Leben neu entscheidend werden kann, dann aber auch wieder intensivere Consequenzen hinsichtlich der Zurückdrängung der leiblichen Triebregungen und Empfindungsentwicklungen mit sich führt, — ist eine mildere Form des Fastens correlat. Es wird auf einfache Speise zu halten, und alles was über zureichende Stillung wirklichen Bedürfnisses hinausgeht und zu reichlicher Sättigung führen würde, zu vermeiden sein. Solche Rücksichten gehören zur geistlichen Oekonomie und sind in ihrer Bedeutung nie und nimmer zu unterschätzen, wenn auch andere Sammlungsmittel und Enthaltungsregeln concurriren müssen. Alles Fasten könnte ja nichts helfen und würde sinnlos, wenn man sich im gedachten Fall nicht auch die nöthige Stille der Umgebung sichern und die erforderliche gesellschaftliche Beschränkung auferlegen wollte, oder wenn man sich in der geistigen Betrachtung und Nahrung Abschweifungen ins kosmisch Zerstreuliche, etwa durch eingehende Lesung einer Reihe von Zeitungen oder durch das Spiel Schubert'scher Märsche oder Strauß'scher Walzer auf dem Klavier gestatten wollte. Diese Unterlassung des geistigen Weltgenusses, dieses geistige Fasten hat dem geistigen Arbeiten, dem geistlichen Wirken, Leiden und Genießen fraglos zur Seite zu gehen. Nur ist es eben in Folge der beschränkten Aufgabe, die wir uns gewählt, von vornherein und immer unser Recht und unsere Pflicht, auf die Bedeutung des leiblichen Fastens hinzudeuten. Man mag sich über dieses unser Interesse wundern; auch wir

kennen gewiß noch weit höhere Interessen der ethischen Wissenschaft wie des ethischen Lebens und haben uns nur deswegen zur ausführlicheren Vertretung des Fastengedankens erhoben, weil uns die Bedeutung desselben im Durchschnitt immer noch nicht genügend ausgesprochen erscheinen will. Ein Adiaphoron ist das Fasten nicht. Will man unsre Fürsprache für dasselbe Mikrologie schelten, so lassen wir es uns gefallen, wenn dies in dem Sinn geschieht, in welchem auch Calvin das Fasten ein inferius adminiculum des christlich sittlichen Lebens heißt. Andernfalls glauben wir noch mit viel mehr Grund vor Mikroparopsie warnen zu dürfen, umsomehr, als die Uebersehung dieses μικρον in der Praxis auch sonst religiöser Leute ein μακρον an Schaden verschulden kann.

Wir nähern uns der Vollendung unsrer Aufgabe, indem wir zunächst noch eines Falles von Fasten gedenken, in welchem dasselbe von vornherein beschlossen und beachtet sein muß, wenn der sittliche Proceß, der begonnen wird, ohne Einschüchterung und Entkräftung durch das sinnliche Leben bleiben soll. Wir denken hier an jene inneren Berathungen eines Menschen mit sich selbst, ob vorhandenen Anlässen und Aufforderungen gemäß eine sittliche Arbeit oder ein beständiger sittlicher Beruf übernommen werden könne und solle, bei dem es sich in hervorragender Weise um Mühe, Entbehrung, Selbstverläugnung handelt. Mit hungerndem und vor Hunger leidendem Körper solche Berathung zu pflegen, wäre verkehrt. Die vorhandene Schwachheit könnte den Gedanken der Unfähigkeit für den winkenden Beruf bestärken. Dagegen könnte Gunstbezeugung gegen den Körper einen allzu starken sinnlichen Strom in das Gemeingefühl einführen und eine Schwere der körperlichen Lebensseite bedingen, durch welche selbst wieder lähmende Bequemlichkeitsgedanken bedingt werden könnten. Was hier das Richtige ist, und daß dieses dem Zuwenig näher liegt als dem Zuviel, ist von selbst klar.

Ist der Mensch in Action, so gilt von der leiblichen wie von der geistigen Action, daß, so lange dieselbe nicht abgeschlossen ist, die Unterbrechung durch Ruhe und Genuß in dem Maße Bedenklichkeiten unterliegen kann, jedenfalls Gegenstand vorsichtiger Berechnung sein muß, in welchem die ungesäumte Förderung und

vollkommene Ausführung der Arbeit erheischt ist. Es kann nöthig werden, die sinkenden Kräfte zu erfrischen und zu stärken; es muß dies aber mit Beschränkung geschehen, wenn nicht die Sicherheit und Lebendigkeit der ferneren Arbeit bedroht werden soll. Wer aber in Erwartung einer Arbeit oder der Betheiligung an einer Arbeit ist, und in der Folge nicht durch ein aufregendes und zwingendes Muß in nachdrückliche Action versetzt wird, wird durch Nahrung ohne Noth und namentlich durch Genuß seine Bereitwilligkeit leicht schwächen und kann dahin kommen, dem Nächsten oder einer größeren Gesellschaft Arbeit und Hilfe schuldig zu bleiben. Die Seele kann sich nicht in Genuß zurücklegen und in unmittelbarer Folge doch wieder zur Arbeit vorlegen. Wer bei einer Feuersbrunst oder einem andern öffentlichen Unglück zunächst noch nicht beschäftigt ist und sich hierüber einfallen läßt, eine Cigarre zu entzünden, erweckt den Verdacht, daß er hiemit der Eigenschaft eines hilfsbereiten Reservepostens entsagt und diejenige eines Zuschauers vorgezogen habe.

Der Leser verstehe und entschuldige die casuistische Färbung dieses Aufsatzes und prüfe dessen Wahrheit und Werth an den Maßstäben der Psychologie und Erfahrung.





Von **Albert Knapp** herausgegebene Schriften:
[Geb. 25. Juli 1798. † 18. Juni 1864.]

— Samml. d. besteh. Verordnungen f. d. ev. deutsch. Schulstand Württembergs. 8⁰. Tübingen 1828, Laupp. ℳ 3. 20.
— Christliche Gedichte, 2 Bde. 8⁰. Basel 1829, Spittler. ℳ 3. —.
— „ „ 2. Aufl. 8⁰. Basel 1835, Neukirch. „ 6. —.
— „ „ 3. „ 1. und 2. Band, die 1.—5. Abtheilung enthaltend 8⁰. Basel 1843, Neukirch. ℳ 4. —.
— „ „ mit Melodien 8⁰. Basel 1843, Neukirch. ℳ 6. —.
— Völker und Fürsten. 8⁰. Basel 1831, Spittler. 40 ₰.
— Christoterpe. Ein Taschenbuch f. christl. Leser auf das Jahr 1833. 1. Jahrg. 16⁰ mit 6 Kupf. Tübingen 1832, Osiander. ℳ 6. —. 1833—1842: 1.—10. Jahrg. à ℳ 6. —. 1843: 11. Jahrg. ℳ 4. 50. 1844—1847: 12.—15. Jahrg. Heidelberg, K. Winter. à ℳ 5. 25.
— Christliche Gedichte 3. und 4. Band, auch unter dem Titel: Neuere Gedichte. 1. und 2. Band. 8⁰. Basel 1834. ℳ 7. 20.
— Missionslieder f. Israel, gesammelt. 8⁰. Basel 1837, Schneider. 15 ₰.
— Evang. Liederschatz f. Kirche u. Haus. 2 Bde. 8⁰. Stuttg. 1837, Cotta. ℳ 5. 50.
— „ „ 2. Aufl. 8⁰. Stuttgart 1850, Cotta. ℳ 7. 50.
— „ „ 3. „ 8⁰. „ 1865, „ „ 7. 50.
— Ansichten üb. d. Gesangb.-Entwurf f. d. ev. Kirche Württembergs 8⁰. Stuttgart 1840, Cotta. ℳ 1. 50.
— Christenlieder. Eine Auswahl geistl. Gesänge aus älterer u. neuerer Zeit. (Ein Nachtrag z. „Liederschatz“) 8⁰. Stuttg. 1841, J. F. Steinkopf. ℳ 2. 25.
— Hohenstaufen. Ein Cyklus v. Liedern u. Gedichten 8⁰. Stgt. 1839, Cotta. ℳ 6.
— Zwei Lieder für König und Volk am Regierungs-Jubelfest des Königs Wilhelm von Württemberg 8⁰. Stuttgart 1841, Belser. 15 ₰.
— Ueber die Anbetung Jesu Christi. 12⁰. St. Gallen 1842, Huber & Co. 40 ₰.
— Bilder-Bibel f. d. Jugend mit erbaul. Anmerkungen. 128 versch. Darstellungen auf 24 Tafeln. 4⁰. Nürnberg 1842, Lotzbeck. ℳ 7. 20.
— Gedichte. Neueste Folge, gr. 8⁰. Stuttgart 1843, Cotta. ℳ 6. —.
— Das Leben Jesu in 12 Bildern. Stuttgart 1847, Schreiber & Schill. ℳ 2. 20.
— Leben v. Ludw. Hofacker. M. H. Bildniß 8⁰. Heidelb. 1852, K. Winter. ℳ 2. 25.
— „ „ „ „ 2. verm. Aufl. 8⁰. „ 1855, „ „ 2. 25.
— „ „ „ „ 3. „ „ 8⁰. „ 1860, „ „ 2. 40.
— „ „ „ „ 4. „ 8⁰. „ 1872, „ „ 2. 40.
— Gedichte. Auswahl in 1 Bande. 8⁰. Stuttg. 1854, Cotta. ℳ 6. 40.
— „ „ „ 1 Bd. 2. Aufl. 8⁰. Stuttg. 1868, Cotta. ℳ 5. —.
— Evang. Gesangbuch. 8⁰. Leipzig 1855, C. Tauchnitz. ℳ 2. 25.
— Lebensbild e. Jünglings. Zum Andenken an Paul Stephan Knapp. 8⁰. Stuttgart 1858, J. F. Steinkopf. 60 ₰.
— Der christl. Heidenbote. Ein Gedicht v. Dr. H. J. Könen. Aus dem Holländ. übers. v. A. Knapp. 16⁰. Stuttg. 1858. J. F. Steinkopf. ℳ 1. 20.
— Herbstblüthen. Gedichte. 8⁰. Stuttg. 1859, J. F. Steinkopf. ℳ 4. 50.
— Oesterr. Exulantenlieder ev. Christen. 16⁰. Stgt. 1861, J. F. Steinkopf. 90 ₰.
— Bilder der Vorwelt. 8⁰. Stuttgart 1862, J. F. Steinkopf. ℳ 2. 25.
— Geistliche Lieder. In Auswahl. 8⁰. Stuttg. 1864, Cotta. ℳ 2. 40.
— Lebensbild. Eigene Aufzeichnungen fortgeführt von Joseph Knapp. 8⁰. Stuttg. 1867. J. F. Steinkopf. ℳ 3. 60.
— Gesamm. pros. Schriften 1. Thl. Altwürtt. Charaktere. 8⁰. Stuttg. 1870, J. F. Steinkopf. ℳ 2. 40.
— „ „ „ 2. „ Sechs Lebensbilder. 8⁰. Stuttg. 1875, J. F. Steinkopf. ℳ 4. 60.

Theologische Studien

aus Württemberg.

Unter Mitwirkung
von
Hofcaplan Dr. ph. **Braun** in Stuttgart,
Diaconus **Häring** in Calw, Diaconus **Knapp** in Tuttlingen,
Diaconus Dr. ph. **Nestle** in Münsingen,

herausgegeben
von

Theodor Hermann, Diaconus
in Brackenheim,

Lic. th. **Paul Zeller,** Pfarrer
in Neipperg b. Brackenheim.

II. Jahrgang 1881. — 2. Heft.



Ludwigsburg.
Ad. Neubert'sche Buchhandlung (J. Aigner).
1881.

Mittheilungen über Professor Dr. Landerer's dogmatische Vorlesungen.

Von Diakonus **Hermann** in Brackenheim.

Dritter Artikel.

Erst mit diesem dritten Artikel treten wir in die specielle Dogmatik Landerer's ein. Es war ein langer Weg, den er bis dahin seine Zuhörer führte, und von den zwei Semestern, die eigentlich zum Vortrag des Ganzen bestimmt waren, pflegte sich das zweite schon stark seinem Ende zuzuneigen, wenn man endlich an den Pforten des Heiligthums anlangte, oder — um ein in Landerer's Sinn zutreffenderes Gleichniß zu gebrauchen, — wenn die Fundamente sich abgeschlossen hatten, auf denen der Dom der christlichen Wahrheit frei und sicher sich erheben sollte. Freilich war in diesen Unterbau manches aufgenommen, was sonst als massiger Strebepfeiler dem Gebäude selbst eingefügt zu werden pflegt; aber an Ausführlichkeit steht darum doch auch die specielle Dogmatik hinter der Fundamentaltheologie nicht zurück. Es ist begreiflich, daß unter diesen Umständen immer nur wenige Schüler wirklich hindurchdrangen bis zu dem Soli Deo gloria, mit dem im Manuskript des Meisters die Eschatologie schließt. Aber auch das darf nicht verschwiegen werden, daß es schwierig war, den Plan des ganzen Systems klar zu durchschauen; denn wenn auch an einzelnen Punkten sich weite und helle Durchblicke eröffneten, so war doch oft das Auge wieder in Gefahr, sich im Detail der Ausführung zu verlieren und zu verwirren. Auch wir müssen an diesem Punkte, ehe wir weitergehen, noch einmal zurückblicken.

Die Metaphysik des Christenthums hat nachgewiesen, daß von den vom Christenthum vorausgesetzten Begriffen

über Gott, Welt und ihr gegenseitiges Verhältniß aus — der Glaube an die Erlösung und Versöhnung der Welt durch Christus sich begreifen läßt; von andersartigen Voraussetzungen aus aber nicht; sie hat somit diesen Glauben nicht beweisen, und nicht beweisen wollen. aber gezeigt, daß derselbe mit einer consequenten Totalanschauung von Gott und Welt sich wohl zusammenschließt. Die Apologetik ferner hat gezeigt, daß nach christlicher Geschichtsanschauung das Christenthum als die Spitze und als das Ziel der religiösen Entwicklung der Menschheit sich darstellt; auch sie wollte damit die Absolutheit des Christenthums nicht von außen her begründen, sondern nur feststellen, daß der Glaube an Jesus Christus für die Religionen der außerchristlichen Menschheit, für das, was sie haben, und für das, was ihnen fehlt, ein volles und tiefes Verständniß erschließt; daß das Christenthum alle wahren religiösen Bedürfnisse der Menschennatur versteht und befriedigt.

Damit hat die specielle Dogmatik die Freiheit gewonnen, den christlichen Glauben rein in seiner Eigenthümlichkeit und inneren Geschlossenheit zur Darstellung zu bringen, ohne doch fürchten zu müssen, damit ein Gebäude in die Luft zu stellen, das von aller andern Wissenschaft völlig isolirt wäre. Die Quellen, aus welchen die Dogmatik ihren Stoff zu schöpfen hat, sind: Schrift, Symbol und christliches Bewußtsein. In allen drei kommt die in Christus urbildlich vorhandene Wahrheit zur Reproduktion, aber in verschiedener Vollkommenheit: in der Schrift am vollkommensten, daher ist sie die regulative Norm der Dogmatik. Aber auch im christlichen Bewußtsein kommt das christliche Princip zu selbstständigem Leben, darum darf die Abhängigkeit desselben von der Schrift keine mechanische sein; ja für den Dogmatiker muß dasselbe den Ausgangspunkt, die unmittelbare Quelle bilden. Die Dogmatik ist nicht an den Buchstaben, sondern an den Geist der Schrift gebunden; beides zu scheiden, ist Sache der theologischen Schriftauslegung.[1] Bei der Wichtigkeit dieses Gegenstands lassen wir Landerer selbst darüber reden:

[1] Vgl. Landerer's Artikel über Hermeneutik, Herzog, Theol. R.-E. 1. Auflage.

„Der dogmatische Lehrstoff wird nur rein und sicher ermittelt, wenn nicht das eine oder andere Glied des Kanon vorzugsweise den Ton angibt und den Maßstab abgibt, sondern alle in Betracht kommen, aber jedes an seinem Orte und in seiner Bedeutung, die es im Ganzen ansprechen kann; wenn mithin das Zeugniß Christi zuletzt die ganze Auslegung des religiösen Stoffes beherrscht: man muß nicht nur das Zeugniß Christi mit dem Zeugniß der Apostel deuten, und am Ende auf dieses umdeuten, sondern man muß auch das Zeugniß der Apostel nach dem Zeugniß Christi deuten; und es ist eine naive Voraussetzung, entsprungen aus einem falschen, unpsychologischen, geschichtswidrigen Inspirations- und Offenbarungsbegriff, wenn man meint: das Zeugniß Christi müsse sich zum Zeugniß der Apostel blos affirmativ verhalten, vielmehr wird die auf das Zeugniß Christi sich stützende Assimilation des dogmatischen Stoffs aus dem Neuen Testament nicht ohne Sekretion vor sich gehen können; nicht ohne daß man bei der apostolischen Darstellung das Bleibende und Allgemeine vom Historischen und Individuellen scheidet. Manche Theologen perhorresciren freilich eine solche Ansicht von der Sache, und meinen, damit werde die Autorität der Bibel und die Sicherheit des Kanons und überhaupt des historischen Christenthums wankend gemacht; sie betrachten die Sache daher immer nur vom teleologischen Gesichtspunkt und recurriren einfach auf die göttliche Providenz, die dafür Sorge getragen haben müsse, daß das Christenthum ganz rein und lauter in der Bibel niedergelegt wurde, weil ohne das sein Zweck nicht erreicht werde. Diese Voraussetzung ist aber nur aus dogmatischer Aengstlichkeit entsprungen und die scheinbare Consequenz bietet einen schlechten Ersatz für die Quälereien, Unwahrscheinlichkeiten und Unnatürlichkeiten, zu welchen die Aufrechterhaltung dieser Anschauung bei der Exegese des Neuen Testaments treibt."

An einer andern Stelle heißt es über das Verhältniß der Vernunft zur heiligen Schrift: „der streng bibelgläubige Supernaturalismus verlangt, die Vernunft habe sich schlechthin zu bescheiden gegenüber von dem, was als das Resultat des Bibelwortes sich ergebe, und müsse hier die Autorität der Offenbarung schlechthin respektiren. Allein, um zu entscheiden,

was die Bibel lehrt, kann man doch nicht einfach stehen bleiben bei der philologischen Ermittlung des exegetischen Thatbestands; schon diese treibt ja dazu, auch das **warum** aufzusuchen; noch mehr aber geschieht dies durch die biblisch-theologische Auslegung: sie führt darauf, Unterscheidungen zu machen zwischen dem Inhalt und der Form, indem sie in die innere Genesis der biblischen Anschauung und Lehre eindringt; und dies vollendet sich in der dogmatischen Auslegung, durch welche das allgemeine Wesen der biblischen Wahrheit aus seinen innern Ursachen ermittelt wird, nicht mehr nur aus dem Wort und Buchstaben für sich. Wenn nun etwas von diesem Gesichtspunkt aus, aus dem innern, ethisch-religiösen Wesen des Christenthums heraus, sich als nothwendig ergibt, so muß die Vernunft sich unterwerfen, auch wo sie es nicht begreifen kann. Oder sehen wir die Sache vom Subjekt aus an, so muß das Unbegreifliche und Uebervernünftige feststehen, soweit es mit der religiösen Gesammterfahrung des Subjekts nothwendig zusammenhängt, der Glaube also in seinem innern Wesen und Bestand dadurch bedingt wird. Ein Beispiel mag das klar machen: um die Persönlichkeit des heiligen Geistes für ein Dogma zu erklären, reicht es nicht aus, in der älteren Weise Stellen zusammen zu suchen, in welchen dem Wortlaut nach Persönlichkeit ausgesagt ist, sondern es muß untersucht werden, ob und wie das Wesen der christlichen Erfahrung nothwendig darauf führt, ob der christliche Glaube und das christliche Leben dies nothwendig fordert, ob weiter die christliche Idee Gottes, wie sie der christliche Glaube in sich schließt, die Consequenz der Persönlichkeit des heiligen Geistes in sich schließt; wenn dies der Fall ist, so wird man die Persönlichkeit festhalten müssen, auch wenn man sie nicht begreifen kann; ist aber jenes nicht der Fall, dann, wird man sagen, soll das Bibelwort Unrecht haben? ich sage **ja** und **nein**; **ja**, denn da kann der bloße Buchstabe nicht entscheiden; **nein**, indem dann aus der Bibel selbst sich zeigen lassen wird, daß dies nicht zum Wesen, sondern nur zur Form, nur zum Ausdruck gehört."

Dabei vergißt Landerer nicht, daß die **christliche Erfahrung noch keine ganz voll und rein fließende Quelle der christlichen Wahrheit** ist und sein kann.

„Ist auch in der Wiedergeburt die christliche Wahrheit dem Menschen lebendig eingepflanzt, so sind das doch nur primitiae Spiritus Sancti. Die Aufhebung des Unglaubens und Aberglaubens durch den Glauben ist zwar principiell gesetzt, aber aktuell entfaltet sie sich nur allmählig; die Heiligung und Erleuchtung, wie immer fortschreitend, ist in diesem Leben nie vollendet. Darum ist auch die Dogmatik, aus dieser Quelle geschöpft, und nach dieser Norm gebildet, nur, wie die alten Lehrer sagten, theologia viatorum. Vollständig und rein wäre das unmittelbare Bewußtsein die Quelle der religiösen Wahrheit und unsere Vernunft die Norm, wenn die Kirche vollendet und das adäquate Abbild Christi geworden, und in jedem Einzelnen das christliche Princip die alles beseelende und durchleuchtende Macht wäre. Weil nun aber dies im ganzen und einzelnen noch nicht der Fall ist, so kann auch die abgeleitete, aber unmittelbare Quelle und Norm nie für sich allein gehandhabt werden, sondern nur in Verbindung und in Beziehung auf die mittelbare, aber primäre Quelle, die heilige Schrift. Die relative Befreiung von der Autorität des Buchstabens der Schrift kann immer nur gesetzt werden zugleich mit einer tieferen Eingründung in ihren Geist und ewigen Wahrheitsstoff, oder wenn wir auf das letzte zurückgehen, mit einer volleren und reicheren Gemeinschaft mit Christus, dem Haupte."

Nur kurz fügen wir noch bei, daß Landerer ähnliche Grundsätze für die Benützung der Symbole und der mit ihnen zusammenhängenden Lehrtradition der Kirche aufstellt. Hier kann noch weniger als in der Schrift der Buchstabe für den Dogmatiker maßgebend sein, sondern nur das Princip, und das Einzelne, soweit es mit dem Princip in nachweisbarem, folgerichtigem Zusammenhang steht. Ja selbst das Princip einer bestimmten Auffassung des Christenthums wird zur Zeit seines ersten Auftretens nicht frei von allen temporären Schranken ausgesprochen worden sein; daher hat die Dogmatik auch dieses reiner zu fassen, als es geschichtlich vorliegt, und damit überhaupt auf die Auflösung aller zeitlich gewordenen Kirchen- und Lehrgegensätze hinzustreben; dies letztere nicht im Sinne einer mechanischen Union oder einer Absorbirung aller anderen

Kirchen in der eigenen, sondern im Sinne einer tieferen Gründung, eines höheren Wachsthums in der christlichen Wahrheit. Solche Fortbildung ist aber nicht möglich, ohne daß auch die relative Wahrheit in der fremden Kirche anerkannt wird; greift doch z. B. der Katholicismus des Mittelalters als eine Weissagung über das Alles hinüber, was der Protestantismus bis jetzt geschaffen hat. Damit ist eine bleibende Werthschätzung der eigenen Kirche wohl vereinbar. Landerer hat es rückhaltlos als seine Ueberzeugung ausgesprochen, daß das lutherische System das dogmatisch tiefere und zukunftreichere sei, als das reformirte.

Dies die Principien, die Landerer für die Construktion des Dogmas aufstellt. Sie haben jedenfalls ein Verdienst: sie lassen deutlich erkennen, daß nicht die Aufstellung, sondern die Anwendung der Principien die schwerste Aufgabe für den Dogmatiker ist. Die Abwägung des Beitrags, den Schrift, Symbol und christliches Bewußtsein bei jedem Dogma zu liefern haben, ist gerade die dogmatische Kunst, die durch keine blos formale Regel ersetzt wird.

Die Architektonik der ganzen Dogmatik gewinnt Landerer von der Grundanschauung vom Christenthum aus, welche schon in der Metaphysik des Christenthums als Voraussetzung und Postulat aufgestellt wurde (vgl. 1. Art., Jahrg. I, S. 19), und welche sodann in der Apologetik als die ächt protestantische gerechtfertigt wurde: „die religiöse Grundanschauung des Protestantismus ist ausgedrückt in dem Bewußtsein von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, oder allgemeiner gefaßt in der Ueberzeugung von der Vollendung des sittlich-religiösen Lebens allein durch die erlösende Thätigkeit Christi und die freie Empfänglichkeit des Menschen; mit Einem Wort: im Panchristismus, so daß dieser bezeichnet nicht nur die extensiv-quantitativ, sondern auch intensiv-qualitativ vollkommenste Weise der Beziehung des ganzen menschlichen Lebens auf die Erlösung in Christo."

Von dieser Grundidee aus theilt Landerer den Stoff in vier Hauptstücke ein:

1) Von der Nothwendigkeit der Erlösung, Lehre von der Sünde, vom Uebel und vom bösen Geisterreich — Ponerologie.

2) Von der faktischen Begründung der Erlösung, Lehre von der Person und dem Werke Christi.

3) Von der Aneignung der Erlösung oder des Heils: — Soteriologie, wobei der 1. Abschnitt: das Princip der Aneignung des Heils, die Lehre vom heiligen Geist und von der Trinität; der 2. Abschnitt: Lehre von der Aneignung des Heils im einzelnen, ordo salutis; der 3. Abschnitt: Lehre von der Aneignung des Heils im ganzen, von der Organisation des neuen Lebens in der kirchlichen Gemeinschaft.

4) Von der Vollendung der Erlösung: Eschatologie.

Jedes Dogma wird von Landerer in vierfacher Weise behandelt; zuerst wird die Idee und Aufgabe des Dogmas festgestellt; und zwar so, daß das subjektiv-religiöse Interesse, das dabei zu Grunde liegt, und der religiöse Gehalt der Lehre, die diesem Interesse entspricht, bezeichnet, und die Grenzen umschrieben werden, innerhalb welcher die dialektische Formulirung des Dogmas sich bewegen muß. Von da hat der Dogmatiker weiter zu gehen zur biblischen Basis des Dogmas im Alten und Neuen Testament, jedoch nur die Resultate der biblischen Theologie aufzunehmen. „Freilich, fügt Landerer bei, so lange diese noch so bestrittener Natur sind, muß er sich auch in Detailexegese einlassen." Daß er darin oft des Guten zu viel that, hat er selbst gefühlt. Ebenso ging's oft auch in der dritten Abtheilung, welche die dogmenhistorische Entwicklung nach ihren allgemeinen Momenten verfolgen soll, sofern diese in der Idee des Dogmas selbst enthalten sind. Die vierte Abtheilung zieht endlich das positive Resultat.

In den folgenden Mittheilungen über die Ausführung der einzelnen Dogmen werde ich selbstverständlich die biblisch-theologischen und dogmengeschichtlichen Ausführungen unberücksichtigt lassen, und nur aus der positiven Darstellung der eigenen Ansicht Landerer's solche Abschnitte auswählen, die theils für seine Behandlungsweise besonders charakteristisch, theils für die Dogmatik selbst besonders wichtig sind.

Die Lehre von der Sünde hat, nachdem in der Apologetik schon von dem allgemeinen Wesen derselben und vom

Sündenfall gehandelt worden ist (vgl. Art. 2, Jahrg. I, S. 215 ff.), die Sünde als Gattungscharakter zu betrachten, es tritt also an die Spitze der Dogmen die Lehre von der Erbsünde. Landerer hat die einzelnen Bestimmungen, welche in diesem Begriff enthalten sind, vor allem scharf auseinandergehalten, um genau den Punkt zu fixiren, bis zu welchem er der Kirchenlehre folgte. Seine Erörterung verläuft daher an der Hand von folgenden sechs Sätzen:

1) Die Sünde ist eine universelle und generische Erscheinung.

2) Sie erscheint als etwas Habituelles, es besteht ein sündhafter habitus im Menschengeschlecht.

3) Die allgemeine Sündhaftigkeit ist eine angeborene oder radikale, und ist als solche ihrem materialen Wesen nach die selbstsüchtige Grundrichtung des Willens.

4) Die Sündhaftigkeit ist eine anererbte, oder auf dem Wege der Zeugung von den ersten Stammeltern her fortgepflanzte, und ist als solche schon wesentlich Selbstsucht.

5) Die Sündhaftigkeit der Gattung ist verursacht nicht nur durch die adamitische That, sondern auch durch die persönliche That aller Einzelnen, und ist so verknüpft mit Gattungsschuld und persönlicher Schuld.

6) Die Gattungssündhaftigkeit ist eine principiell-totale Verkehrung im sittlichen Wesen des Menschen, und ein im Zeitleben der Gattung nie völlig aufzuhebender perennirender Charakter.

Wir greifen aus der Ausführung von Punkt 5 die Partie heraus, wo Landerer sich mit dem schwierigen Begriff der Erbschuld auseinandersetzt; da von hier aus sein Verhältniß zur orthodoxen Erbsündenlehre am deutlichsten zu erkennen ist. Nachdem er die kirchliche Lehre von einer unmittelbar persönlichen Zurechnung der Sünde Adams an alle Einzelnen als unbiblisch und undenkbar zurückgewiesen hat, fährt er fort: „Man könnte nun denken, es würde besser von Erbübel geredet, und jeder Begriff von Erbschuld aufgegeben. Wäre aber die Sündhaftigkeit so nur ein Erbübel, so könnte der Mensch sich, mit Nitzsch zu reden, wie eine leidende Unschuld diesem

Empfangenen gegenüber gebärden, und wohl gar zur Entschuldigung der wirklichen Sünden auf die Erbsünde sich berufen. Aber wo irgend das sittliche Gefühl reiner und das sittliche Urtheil schärfer ist, findet nichts der Art statt; es beklagt vielmehr das Vorhandensein einer solchen Sündhaftigkeit als etwas Verwerfliches gegenüber von Gott, und gesteht zu, daß der Mensch mit Lust in dieser Sündhaftigkeit sich bewegt, sie ganz wie eine eigene empfindet und anschaut, nach dem Augustinischen: non inviti tales sumus. Woher nun aber dies? Eine Reihe neuerer Theologen erklärt es durch einen Sündenfall im Leben jedes Einzelnen, durch welchen das Empfangene zum Eigenen gemacht, zur persönlichen Selbsucht werde, und eben damit auch zur Schuld jedes Einzelnen." Die Zurückweisung dieser Ansicht, sowie die darauf folgende Kritik der Theorie Julius Müller's von einem vorzeitlichen Fall übergehen wir. Es heißt dann weiter: „So sind wir wieder zu der Theorie zurückgeführt, welche den Begriff der Schuld primitiv nur auf die im Zeitleben entstandene Sünde und Sündhaftigkeit bezieht, und davon die empfangene Sündhaftigkeit unterscheidet, die uns nicht ebenso zugerechnet werden kann, wie das, was unmittelbar und mittelbar aus Akten der Freiheit entsprungen ist. Müller will uns nun einwenden, daß von Anfang an in der zeitlichen Entwicklung sich nicht unterscheiden lasse zwischen Fremdem und Eigenem, und keine Theilung sich vornehmen lasse, da das Gewissen uns alle Sünden gleich zurechne. Das nun ist ganz gewiß falsch; das Gewissen macht einen Unterschied zwischen empfangener und selbstverursachter Sündhaftigkeit. Aber es ist darum doch, wenn es rein und lauter ist, weit entfernt, dieses Empfangene nur als ein Fremdes sich gegenüber zu stellen, vielmehr urtheilt es so: aliena sunt, sed humana sunt, ergo non aliena sunt. Der Einzelne muß sich überhaupt als Glied der Gattung fühlen, und sich seines Verhältnisses zur Gattung als eines ethischen bewußt sein, so daß er das Thun der übrigen Glieder auch relativ als das seine betrachtet und sich aneignet, so gewiß er leidend und thuend an allem Theil nimmt, was in der Gattung geschieht. Seine Pflicht gegen die Gattung bringt es daher mit sich, daß er die Sünd-

haftigkeit, die er zunächst aus ihrem Schooße empfangen hat, als vor Gott verwerflich, und die Strafen, die darum auf der Menschheit liegen, als gerecht anerkennt. Ja er muß anerkennen, daß in dieser Sündhaftigkeit die Gattung als Gattung vor Gott schuldig ist, und muß daher diese Schuld, wenn sie auch nicht seine persönliche ist, mitfühlen, im Mitgefühl sich aneignen und sozusagen stellvertretend sich derselben vor Gott anklagen. Dies nun um so mehr, da er sich bewußt ist, daß er diese Sündhaftigkeit nicht nur widerwillig als eine Last mitträgt, sondern in sie eingegangen ist, sie sich mit seinem Willen angeeignet und sie verstärkt hat. Man vergleiche das schöne Gebet des Nehemia Kap. 9 und des Daniel Kap. 9, wo beide sich auch darum vor Gott demüthigen, daß ihre Väter gegen Gott gesündigt haben; und im Gegensatz dazu die von Christus getadelte Gesinnung der Pharisäer (Matthäus 23), die von der Sündenschuld der Väter sich losschälen wollen, während sie doch die geistigen Kinder dieser Väter sind. Man darf nun aber nicht meinen: in diesem Sinne haben die Alten ihre imputatio immediata und mediata verstanden (Thomasius); denn sie unterschieden gerade nicht zwischen Erbschuld und Gattungsschuld; ihr Begriff von Erbschuld enthält ja wesentlich persönliche Zurechnung an den Einzelnen, und sie haben diese Dinge überhaupt zu sehr juridisch und logisch und nicht ganz ethisch betrachtet.

Wir müssen aber doch den objektiven Grund jener Gattungsschuld noch etwas näher in's Auge fassen, um so mehr, da das Gattungsverhältniß nicht nur unter dem Gesichtspunkt eines organischen Zusammenhangs zu betrachten, sondern selbst wieder ethisch zu denken ist. Wir müssen daher fragen: warum läßt Gott die Sündhaftigkeit und mit ihr die Strafe sich weiter verbreiten, warum behandelt er die Nachgebornen, obwohl sie zunächst nicht persönlich gesündigt haben, wie Schuldige, und treibt ihr Gewissen, daß es auch die Gattungsschuld sich aneigne und für sie vor Gott sich demüthige, warum rechnet er so zu sagen dem Einzelnen die Gattungsschuld gattungsmäßig, wenn auch nicht persönlich zu? Dies hat seinen Grund darin, daß alle Sünde und ihre Strafe liegen bleiben muß auf dem Sündigenden, bis sie erkannt

und gesühnt ist; wird die Sünde nicht alsobald in der Buße zurückgenommen, so straft sie nach göttlichem Willen sich auch dadurch, daß sie wächst, und so setzt sich der Straf- und Schuldbann in der Menschheit fort, weil die Sünde und Sündhaftigkeit wächst und er kann sich nicht lösen, ehe der Sündenbann gebrochen ist, also vor allem die Sünde auch erkannt und vor Gott als solche anerkannt ist. Und es muß so der Einzelne nicht nur für seine persönliche Sünde vor Gott sich demüthigen, sondern auch wegen der Sünden der Gattung, weil alle Sünde und alle Strafe auch eine Beziehung auf die Gattung hat. Die absolute Heiligkeit Gottes muß zur Anerkennung kommen in der ganzen moralischen Welt und gegenüber von aller in ihr vorhandenen Sünde, darum muß jeder Einzelne sich die Gattungsschuld aneignen und um ihretwillen vor Gott sich beugen.

Aber J. Müller meint ja nun: „Das Bewußtsein werde verwirrt, wenn so im Leben des Sünders Unverschuldetes (d. h. persönlich nicht Verschuldetes) und Selbstverschuldetes neben einander sein soll, und es nicht mehr wisse, was es eigentlich dem Subjekt zurechnen soll. Das ist ein Irrthum. Allerdings ist es für das fremde sittliche Urtheil und für das eigene des Gewissens oft schwer, die eigene Schuld und das Maß und den Grad derselben ganz deutlich und sicher zu erkennen und die fremde Schuld von der eigenen völlig loszuschälen. Aber die fremde Schuld wird sich dem strenge richtenden Gewissen immer so zu sagen hinter die eigene stellen; d. h. es wird doch kein einziger Sünder, der gewissenhaft gegen sich selbst ist, sagen können und wollen: er sei nur das Opfer fremder Schuld, weil doch immer beim eigenen Sündigen auch irgendwie die eigene Freiheit mitwirkt. Das Gewissen beruhigt aber den zur Erkenntniß kommenden Sünder in solchem Falle auch damit, daß Gott der Gerechte dem Sünder seine Sünde nur soweit auch persönlich anrechne, als sie es auch ist, und die fremde Mitschuld an der eigenen Sünde dem zurechne, dem sie zur Last fällt. Aber freilich wird sich der Mensch, da er sich nicht ohne eigene Sünde und Schuld weiß, auch nicht vor Gott isoliren wollen gegenüber von der fremden Schuld, sondern wie für die eigene so für die fremde

vor Gott sich beugen und zu einer Buße treiben lassen, welche das Fremde und das Eigene zusammennimmt und spricht: Gott allein ist gerecht in allen seinen Werken und heilig in allen seinen Wegen. Endlich bleibt dem Gewissen auch die große Beruhigung, daß zuletzt alles was verborgen ist offenbar werden muß, mithin auch die eigene Schuld im Unterschied von allen fremden, und schließlich kein Mensch durch fremde Schuld, wie viel sie zu seinen Sünden beigetragen haben mag, schlechthin verloren gehen kann, vielmehr jeder von Gott so äußerlich und innerlich geführt und gestellt wird, daß sein Gerettetwerden oder Verlorengehen nur an seinem Wollen oder Nichtwollen hängt. Das freilich dem nächsten Anscheine nach so räthselvolle Gewebe fremder und eigener Schuld und das Verflochtensein der Einzelnen in das Verderben und die Schuld der Gattung löst sich also, so gewiß Gott gerecht und wahrhaftig ist, am Ende so, daß die Zurechnung eine durchaus persönliche wird, wenn dies auch im Zeitleben nie vollständig eintreten kann."

Es ist in dieser ganzen Ausführung nicht zu verkennen, wie sorgfältig Landerer die Weiterbildung des kirchlichen Dogmas in dem Sinne zu leiten bemüht ist, daß die zu Grunde liegenden sittlich-religiösen Interessen nicht nur nicht verletzt, sondern tiefer und voller befriedigt werden, als es in der mangelhaften orthodoxen Form geschehen ist.

Von andern Punkten, in denen Landerer die kirchliche Lehre von der Sünde fortgebildet hat, hebe ich noch den hervor, daß er die Verderbniß der menschlichen Natur wohl als eine prinzipiell-totale, aber doch nicht als eine absolute gefaßt wissen wollte, sondern ihr noch einen Rest von freier Empfänglichkeit für das Gute wahrte. Wie wichtig ihm dieser Punkt war, geht schon daraus hervor, daß er ihn in die genauere Formulirung des protestantischen Princips aufgenommen hat (s. oben S. 90). Er fand in dem Begriff der freien Empfänglichkeit den richtigen Ausdruck für die Wahrheit, die der Semipelagianismus und der Synergismus gefühlt, aber nicht korrekt zur Darstellung gebracht hatte: die Vermeidung der metaphysischen Läugnung der Freiheit einerseits,

und die Abwehr einer produktiven Fähigkeit zum Guten andererseits. Dieser Begriff wird uns daher in der Lehre von der Heilsaneignung wieder begegnen.

Der Lehre vom Uebel hat Landerer nach Schleiermacher's Vorgang eine selbständige Stellung in unmittelbarem Zusammenhang mit der Lehre von der Erbsünde angewiesen und dazu als dritte Abtheilung der Ponerologie die Dämonologie gestellt. Ich beschränke mich aber darauf, zu konstatiren, daß Landerer das Vorhandensein eines bösen Geisterreiches mit Entschiedenheit vertheidigte.

Den Uebergang von der Ponerologie zur Christologie macht ein Abschnitt „von den Eigenschaften Gottes, die auf Sünde und Uebel und Erlösung sich beziehen“; auch er sein Vorbild in Schleiermacher's Glaubenslehre nicht verläugnend; doch wir eilen weiter zur Christologie.

Wir können an ihr um so weniger flüchtig vorbeigehen, da in ihr die Abweichung Landerer's vom kirchlichen Lehrbegriff am augenfälligsten hervortrat; da Landerer zugleich einer der wenigen Theologen der Gegenwart war, welche eine anthropocentrische Konstruktion der Christologie auf entschieden supranaturalistischer Grundlage versucht haben.

Voranzustellen ist der Punkt, daß Landerer die Erscheinung Christi als des Vollenders der göttlichen Offenbarung für nothwendig betrachtet, auch abgesehen von dem Eintritt der Sünde. Denn schon die Metaphysik des Christenthums hat die Offenbarung Gottes als ein ursprünglich wesentliches Moment des göttlichen Weltzwecks erwiesen (vgl. 1. Art., Jahrg. I., S. 28). Dabei zieht Landerer aber auch die im folgenden Satz ausgesprochene Konsequenz seiner Prämissen (vgl. 1. Artikel, Jahrgang I., S. 27): „Im ewigen Wissen Gottes, das nur ein Vorauswissen des künftig Möglichen, aber nicht des künftig Wirklichen sein kann, sind die beiden modi des göttlichen Planes in Beziehung auf die Welt enthalten: 1) Vollendung der Welt durch die stetig fortschreitende Selbstmittheilung

Gottes an die ungehemmt und normal sich entwickelnde Menschheit, mithin dann schließlich durch den Abschluß der Selbstmittheilung in der Menschwerdung; 2) Vollendung der Welt durch die erlösende Selbstmittheilung Gottes, oder durch die Menschwerdung Gottes in Christo, als dem Erlöser von Sünde und Uebel. Beide modi sind in dem ewigen Wissen Gottes wie gesagt nur als möglich, mithin hypothetisch gewiß aufgenommen, aber insofern doch gewiß, als es die einzig möglichen modi sind, und die Welt für diese beiden Fälle von vornherein geordnet ist, so daß, was auch faktisch eintreten mag, doch der Wille Gottes zu seinem Ziele kommt; mithin der Glaubige mit voller Zuversicht auf den Gedanken an den ewigen Plan Gottes sich stützen kann."

Ueber die Grenzen der wissenschaftlichen Erkenntniß der Person Christi bemerkt Landerer: „Einerseits muß der allgemeine Grundsatz, daß die wissenschaftliche Erkenntniß nur mit der sich vollendenden Erfahrung sich vollenden könne, hier noch ganz besonders gelten, wo es sich um das handelt, was den Mittelpunkt der ganzen Weltgeschichte und der Entwicklung des Reiches Gottes, und gleichsam den Brennpunkt bildet, in welchem alle Strahlen des göttlichen und menschlichen Lebens sich sammeln, und das Uebernatürliche und Natürliche sich in einer Weise einigt, welche einzig in der Weltgeschichte ist. Was und wer der Erlöser ist, kann vollständig nur erkannt werden, wenn das Heil der Erlösung in die Menschheit vollständig eingedrungen und in ihr ausgewirkt ist, und der Gemeinde Christi aus dem Spiegel ihrer abbildlichen, empfangenen Vollkommenheit die urbildliche, schöpferische Vollkommenheit ihres Erlösers entgegenstrahlt. Um so weniger darf daher die Wahrheit des Dogma's abgemessen werden nach dem Maße des bisherigen Gelingens der begrifflichen Konstruktion. Aber es darf doch auf der andern Seite nicht übersehen werden, daß die Menschheit in Christo nicht nur den Quellpunkt göttlichen Lebens und Lichtes besitzt, sondern auch das Ideal ihrer eigenen Vollkommenheit anschaut; wie sollte sie es ertragen können, diese Persönlichkeit nur als absolutes Geheimniß betrachten zu müssen, wie sollte sie nicht sich berechtigt fühlen, in das Wesen dieser Persön-

lichkeit mit ihrem Denken einzudringen, so weit als ihre Kräfte sie immer zu tragen vermögen?"

Die bei diesem Lehrstück besonders ausführlich gegebene „biblische Grundlage" müssen wir übergehen und theilen zunächst einige Sätze aus der „Idee und Aufgabe des Dogma's" mit.

„Die Person des Erlösers muß der Idee nach eine solche sein, daß er Sünde und Uebel in der Welt aufheben, und die dadurch gestörte und gehemmte gottebenbildliche Vollkommenheit und Seligkeit der Menschen in der Gemeinschaft Gottes herstellen und vollenden kann. Dies kann aber an sich, und in der erlösungsbedürftigen Menschheit noch vielmehr, nur durch eine wesentliche göttliche Selbstmittheilung geschehen. Darum muß in der Person des Erlösers der eine constitutive Faktor der sich selbst mittheilende Gott sein. Aber diese Selbstmittheilung Gottes, die in seiner ewigen Liebe wurzelt und ihre Bethätigung selbst ist, kann als Offenbarung Gottes, die ihre Abzweckung in den Menschen zunächst hat, nicht anders stattfinden, als indem Gott in menschlicher Erscheinung den Menschen gegenübertritt. Nur eine objektive Erscheinung Gottes, nur eine Hereinbildung des göttlichen Lebens selbst in das geschichtliche Dasein ist es, was das menschliche Leben erlösen und auf eine höhere Stufe heben kann, wie nur dadurch das Leben aus Gott und in Gott von vornherein entzündet werden konnte; und die Form der Erscheinung Gottes, der Hereinbildung des göttlichen Lebens in das geschichtliche Dasein kann keine andere sein, als die Form menschlicher Persönlichkeit, weil nur das Verwandte auf Verwandtes wirken und sich ihm mittheilen kann. Es muß also bei Christus als dem Erlöser das ursprüngliche göttliche Leben sich darstellen in der Form der menschlichen Persönlichkeit; sonst wäre die Einwirkung Christi auf uns eine zauberische, nicht eine organisch vermittelte, Gott nicht ein Gott der Ordnung. Und wenn nun weiter in Christo die Selbstmittheilung und Offenbarung Gottes sich vollendet, so ist in Ihm das Sein und Wirken der beiden Faktoren des Göttlichen und Menschlichen in der höchsten Potenz, absolut zu setzen; die Person des Erlösers muß darstellen einerseits die

Erscheinung der absoluten Vollkommenheit Gottes, andererseits die Ausprägung des vollendeten Menschen.

Aber wie die Person Christi teleologisch betrachtet in der angegebenen Weise gedacht werden muß, so ist nun auch ätiologisch zu zeigen, ob eine solche Persönlichkeit geschichtlich möglich ist; und zwar so, daß nachgewiesen wird, wie die Wurzeln, die auf eine solche Blüte hintreiben, im göttlichen und menschlichen Wesen liegen; also einerseits, wie es aus Gottes Wesen und Verhältniß zur Welt folge, daß Gott in die menschliche Natur sich einsenken, in einer menschlichen Erscheinungsform sich darstellen kann, ja beziehungsweise muß; andererseits wäre nachzuweisen, wie es im Wesen der menschlichen Natur liege, in ihrem Bedürfnisse, ihrer Empfänglichkeit begründet sei, das göttliche Wesen in sich aufzunehmen, und in ihm ihre Erfüllung und Vollendung zu finden."

Dies sind also die Forderungen, welche Landerer an die Christologie stellt. Seine eigene Konstruktion geben wir im Folgenden möglichst unverkürzt wieder.

„Die anthropocentrische Konstruktion geht aus von der Forderung, daß der historische Christus, seine Person und Lebensbewegung, insbesondere die Form seines Bewußtseins und seiner Willensbethätigung als eine ursprünglich menschliche und als eine fortan wahrhaft menschliche gedacht werde, und daher seine Vollkommenheit und sein specifischer Vorzug vor allen andern Menschen doch nie die Analogie des Menschlichen schlechthin überschreiten könne. Wenn nun dies, so kann insbesondere das Sein Gottes in Christo nicht specifisch anders gedacht werden als das Sein Gottes im menschlichen Geiste überhaupt; also nicht als das Sein einer trinitarischen Person der Gottheit in Christo, sondern als das Sein des Vaters selbst. Dieses Sein Gottes im Menschen ist weder nur substanziell noch nur dynamisch, sondern die höhere Einheit von beiden, ein geistig persönliches. Sofern Gott Geist ist kann er ganz im Andern sein mit seiner Vollkommenheit, und doch dabei ganz in sich. Gerade im Begriff des Geistes ist der Begriff des Ineinanderseins im persönlichen Unterschied, der Begriff der Perichorese, nach welchem die Kirche immer gerungen hat, erreicht.

Mit dieser Perichorese ist überhaupt die Möglichkeit einer wahren Lebensgemeinschaft gesetzt, so daß die Lebensbewegungen der einen Person durch einen unmittelbaren Rapport auch der andern sich mittheilen, in jeder die Lebensbewegungen der andern mitschwingen können, ohne daß dadurch die Persönlichkeit der einen oder der andern aufgehoben würde. Das Mitgefühl mit dem Schmerz oder der Freude anderer ist nicht etwa nur durch die Phantasie vermittelt, sondern es ist, je wahrer es ist, ein Miterleben, ein reales Mitgetroffen- und Mitergriffenwerden im Centrum der Persönlichkeit. Dieses Verhältniß findet zunächst statt zwischen endlichen Geistern, und kann zwischen ihnen stattfinden, je nach dem Maße, in welchem dieses geistige Wesen entwickelt ist und lebenskräftig wirkt. Etwas Anderes scheint es nun aber zu sein beim Verhältniß Gottes als des absoluten, unendlichen Geistes, und des Menschen als eines kreatürlichen, endlichen. Nun wissen wir aber aus der Lehre von Gott, daß Gott unendlicher Geist ist nicht als die quantitative Unendlichkeit der Kraft, oder gar eines räumlich ausgedehnten Seins und Wirkens, sondern als die qualitative Unendlichkeit der Concentration in sich. Ebenso aber ist er auch Geist dem von ihm Unterschiedenen gegenüber dadurch, daß er es, unbeschadet seines Seins in sich, ganz durchdringen und mit der ganzen Fülle seiner Kraft und seines Wesens sogar an einem einzelnen Punkte des Endlichen gegenwärtig und wirksam sein kann; darin ist er eben der absolute Geist. Eben darum kann Gott auch im menschlichen Geiste, der als Geist nach seinem Bilde geschaffen ist, gegenwärtig sein, ohne daß damit sein unendliches, absolutes Wesen aufgehoben würde. Ebensowenig aber folgt dann aus dieser Gemeinschaft, daß durch dieselbe der endliche Geist in seiner persönlichen Selbständigkeit vernichtet werden müßte, denn diese ist ja auf die Gottesgemeinschaft angelegt und von Haus aus dafür empfänglich, welche Empfänglichkeit dann allerdings, da die Gemeinschaft eine ethische ist, auch im Menschen entfaltet und für Gott zugebildet werden muß. Allein die bisherige Betrachtung muß nun wesentlich ergänzt und vervollständigt werden durch den weiteren Gesichtspunkt, daß Gott die Liebe ist. Im Begriff des Geistes liegt nur die Möglichkeit

der Lebensgemeinschaft, aber noch nicht die Wirklichkeit, da diese auch durch den Willen bedingt ist. Der Wille der Gemeinschaft ist aber die Liebe, die Liebe ist überhaupt als ein nicht nur für sich, sondern für andere Lebenwollen, als ein Sichhingeben zur Lebensförderung der Andern, wesentlich eine Selbstbeschränkung. Aber noch viel mehr ist dies der Fall, wenn der absolute selbstherrliche Gott sein Leben mit der Kreatur zusammenknüpft, eine Welt schafft, sie erhält und regiert, und namentlich die Freiheit des endlichen Geistes gewähren läßt, ja sich in ihren Dienst dahingibt. Vermöge dieser herablassenden und sich selbstbeschränkenden Liebe nimmt nun Gott in realer Weise Theil an den Lebensbewegungen des menschlichen Geistes. Umgekehrt befähigt den Menschen seine Liebe zu Gott als die aufgeschlossene Empfänglichkeit für ihn und volle Hingabe an ihn, an dem göttlichen Leben und der göttlichen Vollkommenheit ad modum suæ naturæ Theil zu nehmen, unbeschadet seiner Endlichkeit; und Gott macht durch seine Selbstmittheilung den Menschen zum Gefäß für seine höchsten Gaben, und läßt ihn die göttliche Seligkeit nach dem Maße seiner Stellung mitgenießen.

Dies die eine Seite. Nun muß aber auch auf der andern Seite der menschliche Geist und seine Idee in einer Weise gefaßt werden, wodurch er dem Sein und Leben Gottes näher gerückt wird. Die Idee des Menschen ist anders zu bestimmen, als es in der Kirchenlehre und innerhalb des Rationalismus und der spekulativen Theologie geschehen ist. Die Idee des Menschen wird innerhalb der beiden letzteren nur bestimmt vom adamitischen Menschen aus. Das adamitisch Menschliche ist aber nur die Erscheinung der ersten Stufe des Menschlichen, darum muß die höchste Stufe, in der die Schöpfung des Menschen sich abschließt, noch einen anderen Inhalt haben. Dieser Inhalt ist aber zu erkennen eben in Christus, sofern er ist *δευτερος αδαμ, πνευματικος*, der vollendete Mensch. Die orthodoxe Theorie leitet die Vollkommenheit Christi als des zweiten Adam her aus der communicatio idiomatum divinorum an die Menschennatur Christi; das ist und bleibt aber unvorstellbar und zerstört die wahre Menschheit Christi; ein Mensch kann niemals göttliche Eigenschaften so haben, wie sie in Gott

sind, in absoluter Form. Und so außerordentlich der historische Christus auch in seinem Wissen und Thun erscheint, und so gewiß er damit den Eindruck des Wunderbaren macht, so erscheint er doch darin und dabei wieder als ein ganz wahrer Mensch, nicht wie eine wandelnde Allmacht und Allwissenheit, wie man es treffend ausgedrückt hat. Dies muß uns ein Fingerzeig sein, das Außerordentliche seiner Person und seines Wirkens zunächst aus der menschlichen Natur zu begreifen, eben sofern sie in ihm vollendet sich darstellt. Das Außerordentliche des Thuns und Wissens Christi ist allerdings etwas wesentlich Neues, verglichen mit dem Thun und Wissen der Menschen vor ihm, und es ist nicht nur etwa Einzelnes, was an ihm anders und neu sich darstellt, sondern ein ganz anderer Charakter und Typus überhaupt. Dieses Neue und Eigenthümliche in Christus erscheint nicht als göttliche Allwissenheit und Allmacht, sondern als die vollendete intellektuelle Macht des Geistes, als das Schauen aller Dinge in Gott, als die vollendete ethisch-religiöse Macht des Geistes, bestehend in der Einheit der vollkommensten Abhängigkeit und Freiheit Gott gegenüber, und in der Einheit der vollkommensten Hingebung und Herrschaft gegenüber von der menschlichen Gattung vermöge einer alles durchwirkenden Liebe; und endlich erscheint dieses Neue als die beherrschende Macht des Willens der Natur gegenüber. Dies macht nun allerdings den Eindruck des Wunderbaren, wie auf die erste Umgebung Christi, so auf uns, denn wo war an einem Menschen solches zu schauen? Gleichwohl ist dieses Wunderbare nur die Vollendung dessen, was in der Idee des Menschen liegt. Diese Idee des Menschen fanden wir aber im ersten Menschen nicht vollkommen verwirklicht: der adamitische Mensch war nur Naturmensch, d. h. seine Entwicklung bewegte sich in solchen Schranken, daß er noch nicht zur vollen Naturfreiheit und geistigen Selbstmächtigkeit in sich durchdringen konnte; die Natur kam dem menschlichen Geist noch nicht als ihm wesensverwandt zum Bewußtsein; Gott blieb ihm seinem innersten Wesen nach ein unbekannter Gott; er hatte noch nicht das volle Bewußtsein der Einheit mit der ganzen menschlichen Gattung; die volle Macht, das von ihm Unterschiedene, Gott, Natur und Gattung geistig zu

durchschauen und zu durchwirken stund dem ersten Menschen noch nicht zu Gebot. Dazu kam aber noch weiter, daß die normale Entwicklung der Anlage wie sie in Adam war, unterbrochen wurde durch die Sünde. In Christus nun ist nicht nur der abgerissene Faden der Entwicklung wieder angeknüpft worden, sondern eine neue Stufe der Menschheitsschöpfung gesetzt, genauer die Schöpfung der Menschennatur dem Prinzip nach vollendet worden.

Wenn aber dies wirklich als die Vollendung der Menschennatur soll gelten können, dann muß der adamitische Mensch darauf schon angelegt sein. Man muß daher alles Große in's Auge fassen, was die adamitisch-menschliche Natur trotz der eingetretenen Sünde besitzt, man muß namentlich alle großen Männer in's Auge fassen, die noch nicht unter dem Einfluß des christlichen Prinzips standen, oder nur äußerlich von ihm berührt waren. Man muß an ihnen bewundern lernen den genialen Geistesblick, welcher den Dingen gleichsam in der Seele liest, bewundern die Macht des Willens, welche Tausende zu ihren Füßen wirft und sie an ihr Joch bindet; die Macht des Willens, welche sogar das gebrechliche schwache Gefäß des Leibes zu beherrschen vermag. Diese Heroen der natürlichen Menschheit muß man anschauen, und in diesen leuchtendsten Zügen menschlicher Kraft und Größe muß man dann auch die Analogie und gleichsam das Vorbild dessen erkennen, was in höherer Potenz, in pneumatischer Vollendung der Menschensohn in sich darstellt; nicht so freilich, als ob wir darum, was Göthe an Lavater tadelt, einen Raub an den großen Männern begehen müßten, alle köstlichen Federn der tausendfachen Vögel, die unter dem Himmel sind, ausraufen müßten, um den einen Paradiesvogel ausschließlich zu schmücken; oder nicht so, daß um den Einen, Christus, zu verherrlichen, gleichsam die ganze Götterwelt menschlicher Größe vergehen oder in Schatten gestellt werden müßte; sondern man soll vielmehr an dem, was groß und mächtig ist in seinem, dem natürlichen Gebiete, messen und verstehen lernen, was noch größer und gewaltiger ist in dem verwandten aber höheren christlichen Gebiete.

Damit haben wir aber nur erst die allgemeine Voraussetzung

für die Christologie festgestellt, und die besondere Stellung, die Christus einnimmt, selbst noch nicht ermittelt. Christus ist zwar wahrer Mensch, aber er ist auch der Mensch, in welchem sich die Schöpfung des Menschen dem Prinzip nach vollendet, er ist der δευτεροσ αδαμ, der ανϑρωπος πνευματικος, als solcher unmittelbar schöpferisch in der Maria übernatürlich erzeugt, darum nun auch Sohn Gottes in einem ausschließenden Sinn, und Gott sein Vater in einem ausschließenden Sinn; dadurch hat Gott sich hier in ein besonderes Verhältniß zur Menschennatur gesetzt, Jesum als Menschensohn zugleich zu seinem Sohne gemacht, in ihm den vollendeten Menschen dargestellt, eben damit auch sein vollkommenes Ebenbild, das darum das ganz adäquate Objekt seiner Liebe ist, auf dem sein Wohlgefallen in ursprünglicher Weise ruht, sofern seine Selbstoffenbarung in ihm sich vollendet. Diesen letzteren Punkt haben wir noch genauer in's Auge zu fassen. Gott hat in der Schöpfung die Welt als Abbild von sich gesetzt, um seiner Liebe zu genügen. Dieses Abbild ist vollkommen als ein Ebenbild im vollen Sinn nur im vollendeten Menschen gesetzt. Darum kann man sagen: Gott liebt die Welt nur im Menschen und um der Menschen willen; aber auch weiter: Die Menschen liebt Gott nur in Christus und um Christi willen, d. h. in demjenigen Menschen, der im Reiche der endlichen, menschlichen Geister die Krone und der Vollendungspunkt ist, und der nun weiter zum Haupt für die Menschheit bestimmt ist, zum Prinzip der Vollendung für alle Uebrigen. Christus ist also nicht nur der vollendete Mensch, denn das sollen ja alle werden, sondern es sollen es auch alle durch ihn werden, denn er ist auch die κεφαλη της εκκλησιας, der σωτηρ του σωματος, also princeps, caput, nicht nur primus inter pares. Insofern repräsentirt er in seiner Person nicht nur den Anfang der vollendeten Schöpfung, sondern auch die Spitze der Offenbarung Gottes. Als Träger dieser vollendeten Offenbarung Gottes nimmt er eine spezifische Stellung ein: er ist als Menschensohn Gottes Sohn vermöge seiner ganz eigenthümlichen übernatürlichen Entstehung aus dem Vater, und weil in ihm der Vater selbst sich darstellt in vollendeter Selbstoffenbarung, das in menschlicher

Form ausgeprägte Selbst des Vaters, υιος μονογενης, υιος ιδιος.

Mit dem bisherigen ist nun zunächst der Ursprung und das Wesen der Person Christi im allgemeinen bezeichnet; nun ist aber auch die Entwicklung dieser Persönlichkeit zu bestimmen. Christus ist zwar der Gottes- und Menschensohn, muß es aber auch werden, und die Grundform dieses Werdens ist die, daß Christus, im Gehorsam gegen den Vater und in der auf ihn allein gerichteten Liebe fortschreitend, ohne alle Hemmung durch eigene Sünde die menschliche Vollkommenheit verwirklicht, und in ihr die göttliche Vollkommenheit in sich aufnimmt, sowie diese in menschlicher Form wirklich werden kann; und daß umgekehrt Gott fortschreitend in und durch den menschlichen Willen Christi hindurch seine Vollkommenheit dem Menschen Jesus mittheilt, und ebendamit in Christus sein Ebenbild vollkommen darstellt. Rothe drückt dies (Ethik, 2. Aufl. § 538 Anm.) so aus: „Der Prozeß der religiös-sittlichen Lebensentwicklung des zweiten Adams ist gleich wesentlich Beides, eine stätige Menschwerdung Gottes und eine stätige Gottwerdung des Menschen". Der letztere Ausdruck ist weder durch die Bibel, noch durch die kirchliche Sprache an die Hand gegeben, und ist insofern bedenklich, als man ihn leicht so verstehen könnte, als ob je die menschliche Sinnesweise bei Christus ganz aufhören könnte, was weder die Wahrheit der menschlichen Natur, noch die wesentliche Verwandtschaft zwischen Christus und den Glaubigen erlaubt. Der Ausdruck „Menschwerdung" dagegen, wenn auch nicht unmittelbar biblisch, lehnt sich doch an die biblische Ausdrucksweise: Fleischwerdung, Annahme des Fleisches und Blutes an. Aber wir müssen daran denken, daß diese Formeln von der Anschauung des historischen Christus, von der Erfahrung des Heils durch den verherrlichten aus entstanden, sozusagen ein Reflex in das Vorzeitliche sind. Immerhin aber ist der Gesichtspunkt, der ihnen zu Grunde liegt, festzuhalten, daß in der Entstehung und Entwicklung Christi der erste Impuls immer von Gott ausgeht, wie auch nach der orthodoxen Theorie die göttliche Natur die assumirende ist und der tragende Grund der Person Christi bleibt. Nicht nur ist die Entstehung des Sohnes eine göttliche,

ursprünglich schöpferische That, wenn gleich den Stoff der adamitischen Natur sich aneignend, sondern auch in der weiteren Lebensentwicklung Christi geht immer der Impuls von Außen und Innen von Gott aus, durch welchen die innere geistige Empfänglichkeit Christi angeregt wird, sich Gott sozusagen zu öffnen, und der äußerlich und innerlich angezeigten Richtung mit der Bewegung des Willens zu folgen, was aber immer freie innere Willenskraft ist und bleibt. Weiter sodann geht natürlich die Erfüllung dieser freigeöffneten Empfänglichkeit, der äußere und innere Erfolg der Gott conformen Willensbewegung Christi nur von Gott aus, so daß die Verwirklichung des göttlichen Ebenbilds in Christo ebenso gewiß göttliche als menschliche That ist.

Aber mit dieser Hineinbildung der göttlich-menschlichen Vollkommenheit in die menschliche Natur ist das Wesen und die Stellung Christi noch nicht vollständig ausgedrückt, ist der weltgeschichtliche Wendepunkt nicht in seiner Tiefe und Größe bezeichnet, der in dem Wort des Vaters liegt: „dies ist mein Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe"; und in dem Wort Christi: „mein Vater im Himmel". Wir müssen die sich in Christo vollendende Schöpfung des Menschen und die sich in ihm abschließende Selbstoffenbarung Gottes so denken, daß damit eine Persongemeinschaft zwischen Gott als dem Vater und Christus als dem Sohn κατ' εξοχην gestiftet ist, welche in dieser Weise einzig ist. Der Vater hat sein Personleben mit dem Christi so in eins zusammengeknüpft, daß ihre Lebensbewegung eine so innige und einheitliche ist, wie zwischen Vater und Sohn im menschlichen Gebiet. Gott der Vater ist an diesem seinem Sohn, seiner Person und seinem Leben, in einer Weise mitbetheiligt, wie bei keinem andern Menschen; und ebenso umgekehrt steht der Sohn in einer alle andern Menschen überragenden Weise in unmittelbarem Lebensrapport mit Gott, erfährt diese Gemeinschaft, wie kein anderer Mensch, und ist sich seiner spezifischen Zugehörigkeit zu Gott als seinem Vater κατ' εξοχην bewußt. So ist Gott der Vater unsers Herrn Jesu Christi in einer anderen vollkommeneren Weise, als er unser Vater ist; und Christus ist der Sohn des lebendigen Gottes in anderer vollkommenerer Weise, als wir Kinder Gottes sind. Auf dieses

Verhältniß wenden wir am passendsten den biblischen Ausdruck: persönliche Einwohnung, oder: Einigung des Personlebens, persönliches Ineinanderleben an; und es wäre daher auch am richtigsten, die ganze Theorie die theanthropocentrische oder anthropotheocentrische zu nennen. Dabei ist aber wohl zu beachten, daß die Vollendung dieses persönlichen Ineinanderlebens, der Füllpunkt der Ineinsbildung des Göttlichen und Menschlichen noch nicht der irdischen Existenzstufe angehören kann, sondern erst dem Stande der Herrlichkeit. Diese vollendete Einheit reicht zwar über unsere jetzige Vorstellung hinaus, aber das „daß", die Gleichheit des verherrlichten Christus mit dem Vater spricht die Bibel unzweideutig aus, so jedoch, daß sie den fortwährenden persönlichen Unterschied festhält, und auch das Wirken des Vaters und Sohnes nicht schlechthin zusammenfallen läßt, wie wir später noch näher sehen werden. Immerhin ist diese Einheit des Göttlichen und Menschlichen im verherrlichten Christus eine solche, daß er das belebende und beseelende Haupt der Gemeinde sein kann und ist".

Zu dieser positiven Grundlegung seiner Christologie fügen wir noch einige Sätze, welche zeigen, wie sich Landerer das Verhältniß derselben zur neutestamentlichen Lehre dachte. Er sagt darüber: „Die Hauptinstanz gegen die theanthropocentrische Konstruktion ist die Behauptung, sie stimme nicht mit dem Schriftzeugniß von Christus überein, welches vielmehr die unerschütterliche Basis der theocentrischen Anschauung sei. Im Gegensatz dazu habe ich zu zeigen gesucht (damit weist Landerer auf die vorausgeschickte „neutestamentliche Grundlage" des Lehrstücks zurück), wie die große, gewaltige Mehrheit der Selbstaussagen Christi, und zwar nicht nur in den synoptischen Evangelien, von der anthropocentrischen Grundanschauung aus sich vollkommen verstehen läßt; die relativ wenigen Aussagen aber, die nach dem Wortlaut bestimmter auf eine reale Präexistenz hinzuweisen scheinen, lassen sich psychologisch und historisch so begreifen, daß sie die anthropocentrische Grundform nicht aufheben. Man darf es daher nicht für Willkür und Vorurtheil erklären, die reale Präexistenz in ihrer buchstäblichen Fassung aufzulösen, weil sie sich eben als Form erklären läßt, die buch-

stäbliche Fassung also nicht nothwendig ist; führt sie aber überdies zu einem so schwierigen, wenn nicht unmöglichen Resultat, wie die orthodoxe Thesis ist, so erhellt damit um so mehr das Recht, die buchstäbliche Fassung aufzugeben. Aber wir haben auf dem theanthropocentrischen Wege mit der Form der realen Präexistenz nicht den Gedankeninhalt, der in sie eingewickelt ist, aufgelöst; wir haben diesen vielmehr darin gefunden, daß Schöpfung, Regierung und Vollendung der Welt in ursprünglicher Zweckeinheit stehen, und die Erscheinung Christi in der Welt den Mittelpunkt der Weltgeschichte bildet; auf welchen die Welt schon vor ihrer Erschaffung bezogen war, und um welchen sich alle Weltzeiten vor und nach seiner Erscheinung bewegen. Auf dasselbe kommt auch die Lehre der Apostel, namentlich des Paulus, von der Präexistenz Christi zurück: sie ist bei Paulus auch nur der Reflex seines Panchristismus. Der Anschauung, daß dieselbe Person die Welt erlöst hat, die sie auch geschaffen hat und fortan erhält, liegt auch hier der Gedanke zu Grunde: dieselbe gottmenschliche, sich herablassende, das Leben der Kreatur nicht nur schaffende, sondern auch theilende Liebe Gottes, welche in Christo sich vergegenwärtigt hat, sei es auch, die von Anfang die Welt geschaffen hat, sie fortan erhält und regiert in Beziehung auf Christus und die Vollendung der Welt durch ihn."

Landerer hat nun von dieser Anschauung aus die einzelnen Stadien und Seiten des Wesens Christi dargestellt; wir müssen uns aber versagen, weiteres davon mitzutheilen, um für das Wichtigste aus seiner Behandlung des Werkes Christi Raum zu gewinnen. Nur vom Wesen des erhöhten Christus werden wir am Schluß des Abschnitts vom Werk Christi noch zu reden haben.

Wir gehen sofort auf den Hauptpunkt im Werk Christi los, auf die Lehre vom hohenpriesterlichen Amt Christi; denn das Schema des munus triplex hat Landerer beibehalten, ebenso wie die Unterscheidung zwischen dem Wirken Christi im Stand der Erniedrigung und im Stand der Erhöhung.

Eine Reihe von Vorfragen führt allmählig in den innersten Kern des Problems der Versöhnung ein. Wir führen daraus die Hauptsätze an:

1) Eine der Bekehrung des Menschen vorangehende Strafaufhebung durch göttliche That ist nothwendig, so gewiß der Strafzustand ein von Gott verhängter ist.

2) Diese Strafaufhebung kann keine unbedingte sein; dagegen protestirt ebenso die göttliche Gerechtigkeit als die ethische Würde des Menschen. „Gott und der Mensch sind in der Weltgeschichte mit einander in ein Drama verflochten, wo man muß sagen können, von Gott wie vom Menschen, wenngleich nicht ganz in derselben Weise: tua res agitur."

3) Die orthodoxe Theorie, wornach die Strafaufhebung bedingt zu denken ist durch ein die göttliche Liebe und Strafgerechtigkeit ausgleichendes stellvertretendes Strafleiden Christi, — ist nicht haltbar. Strafe ist nicht übertragbar, weil sie einer persönlichen Schuld entsprechen muß. Auch Christus kann bei allem Mitgefühl mit unserer Schuld und unserem Elend nicht das Bewußtsein gehabt haben, er werde an unserer Stelle gestraft; das ist weder psychologisch noch ethisch denkbar: „soweit kann das persönliche Selbstbewußtsein gar nicht zurücktreten, daß es sich selbst eigentlich gar nicht mehr hätte. Noch weniger kann die persönliche Unschuld und Reinheit vor Gott so im Bewußtsein zurückgedrängt werden, daß Christus sich hätte als schuldig fühlen können." Endlich läßt sich eine Proportionalität zwischen dem Leiden Christi, wie man es auch abschätzen möge, und zwischen der Sündenschuld der ganzen Menschheit nicht denkbar machen.

4) Die orthodoxe Theorie ist auch nach der Seite unvollständig, daß bei ihr die Heiligung der menschlichen Natur als Zweck des hohepriesterlichen Amtes Christi ganz zurücktritt gegen die Strafaufhebung und Beseligung; wenn gleich dieses Moment das erste bleiben muß. Eine Versöhnung, die nicht auch Erlösung wäre, wäre nicht wirklich; eine Erlösung, die nicht auch Versöhnung wäre, wäre nicht wahr.

Nach dieser Abweisung der orthodoxen Theorie kommen wir zum positiven Resultat Landerer's, das wir ausführlicher mittheilen: „Seit dem Eintritt der Sünde in die Welt in Folge der Schuld des Menschen ist mit ihr nach göttlicher Ordnung ein Strafzustand verknüpft, die Gesamtheit des Uebels als

inneres und äußeres, biblisch ausgedrückt, die Gesamtheit des Todesverderbens; darin manifestirt sich der göttliche Zorn als die Reaktion seiner Heiligkeit, und erscheint jener Strafzustand als ein Fluch, der auf der Gattung liegt. Man muß sich bei diesem Begriff des göttlichen Zornes vor zwei Einseitigkeiten hüten: einmal den Zorn Gottes als für sich wirkend zu fixiren im Unterschied vom Strafzustand, der durch ihn gesetzt ist und fortan besteht (wohin die Kirchenlehre neigt); aber man darf auch nicht, wie es bei Hofmann erscheint, den Zorn Gottes betrachten als eine aus Gott herausgesetzte kosmische Nachwirkung des Sündenfalls, sondern muß darin die fortwirkende Energie der göttlichen Heiligkeit anerkennen, wenn gleich der Strafstand der Menschheit gleichsam eine objektive, geschichtliche Naturmacht geworden ist. Uebrigens versteht es sich von selbst, daß der Zorn Gottes sich am unmittelbarsten innerlich zu fühlen gibt gegenüber vom Schuldbewußtsein des Sünders, als die Furcht vor Gott und der Schmerz des Ausgeschlossenseins von seiner Gemeinschaft. In diesen Strafzustand und in diese Erfahrung vom Zorn Gottes ist nun zunächst jeder verflochten, der ein Glied der menschlichen Gattung ist und wird; und so groß ist der Ernst und die Konsequenz sozusagen der göttlichen Heiligkeit und Strafgerechtigkeit, daß auch der relativ Unschuldige diesen Strafbann mittragen muß als Glied des Geschlechts, das unter dem Fluche liegt, und daß auch der absolut Unschuldige, der eine sündlose Christus ihn mittragen muß. So ist es von allen die ασϑενεια σαρκος, die ganze Versuchlichkeit und Leidentlichkeit der menschlichen Natur in Folge der herrschenden Sünde, woran Christus als wahrer Mensch participirt, und womit er ringen mußte. Ja mehr als ein anderer mußte er mit ihr ringen, weil er in dieser ασϑενεια σαρκος den Gehorsam gegen Gottes Willen schlechthin bewähren, und die Sünde und das Verderben in der Welt durch die That seines Lebens überwinden mußte. Eben dadurch kam er mit der Welt in den schärfsten Konflikt; diesen zu bestehen war um der ασϑενεια σαρκος willen um so schwerer für ihn; und dies wurde noch verschärft durch die satanische Versuchung, welche an die Lust und an den Schmerz der menschlichen Natur in Christo an-

knüpfte, um ihn dadurch zu Falle zu bringen. Damit sind wir schon auf ein zweites geführt, was Christus zu leiden hatte, den „sozialen Fluch“ (Geß). Dieser besteht darin, daß im menschlichen Gesamtleben die Sünde als hemmende, verkehrende und zerstörende Macht herrscht, und eben damit das mannigfachste geistige und leibliche Elend. Dieser soziale Fluch hat nun auch Christus getroffen, indem alle Schwachheit, Trägheit, Bosheit menschlicher Sünde und alles Uebel, das eben damit in der Welt sich erzeugt und erhält, ihm gegenübergetreten ist, der im Gegensatz dazu der Welt die Wahrheit bezeugen, das Heil anbieten, die Welt zur Buße und zum Glauben rufen mußte. In um so verstärkterer Weise warf die Sünde der Welt, darum daß er sie brechen wollte, das Uebel auf ihn zurück; ähnlich wie das gesunde Glied am Körper, das gegenüber der vorhandenen Krankheit reagirt, durch diese Reaktion in den Zustand des Leidens versetzt wird, und das Uebel auf sich herüberzieht. Diese Reciprocität ist, nachdem einmal die Sünde in der Welt herrschend geworden ist, gleichsam eine nothwendige geschichtliche Dialektik. Aber Christo gegenüber tritt dies im höchsten Maße ein: ihm dem Heiligen gegenüber erreicht die Ungerechtigkeit der Welt ihre Spitze; sie begeht die größte Sünde darin, daß sie ihn verwirft, zurückstößt, haßt und verfolgt (Joh. 15, 22—24.), und das vollendet sich in dem gewaltsamen, schmachvollen Tod, den Christus erleiden muß. Den ihm drohenden Tod empfindet Christus zuerst schon als den vollendeten Widerspruch gegen das ursprüngliche Wesen und Ziel der menschlichen Natur, und schaudert vor ihm zurück, wie alles gesunde Leben gegen die gewaltsame Zerstörung sich sträuben muß. Dazu schien mit seinem Tode auch sein Werk unterzugehen und dem Fluch und Verderben zu verfallen, nicht nur wie sonst eine gute Sache durch die Macht der Sünde in der Welt fällt und untergeht, sondern als die einzige gute Sache, welche die Herrschaft der Sünde in der Welt brechen sollte, und allein brechen konnte. In diesem Sinn ist zunächst schon, wenn auch nicht allein, das Wort zu verstehen: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? — daß ihn, allerdings durch göttliche Zulassung, die Angst umfing, nun mit seinem Werke dem Untergange zu ver-

fallen. Es streitet das nicht mit seiner Siegesgewißheit, die vorher und nachher über den Tod triumphirt; denn das gehört eben zum menschlich wahren Leiden, und vollen Leidenskampf, daß die ringende Seeele durch diesen Wechsel, durch solches Auf- und Absteigen hindurchgehen muß. Aber er mußte nun auch das Leben selbst in den Tod dahingeben als Opfer in der Treue seines Berufes; und es ist in dieser Anfechtung vor dem Tod und im Tod zugleich auch ein Kampf mit der satanischen Versuchung, die ihn davon zurückschrecken wollte, enthalten. In allem diesem Leiden aber ist Christus ohne Sünde geblieben, und hat es, obwohl unschuldig, mit voller Ergebung ohne Widerstreben gegen den göttlichen Willen hingenommen und getragen. Man könnte nun von diesem Leiden und Kämpfen Christi, wie wir es bisher betrachtet, schon sagen, es sei stellvertretend, weil Christus als Glied der menschlichen Gemeinschaft im Streben für das Heil derselben leiden und kämpfen mußte, während er in diesem Dienste an der Menschheit nicht hätte sollen leiden und kämpfen müssen; und weil er darum leiden und kämpfen mußte, um mit der Sünde auch dem Uebel und dem Leiden der Menschheit ein Ende zu machen; und endlich weil er in diesen Leiden von Anfang bis zu Ende persönlich ohne Sünde und Schuld geblieben ist. Aber um das ganz zu verstehen in seiner vollen Bedeutung, müssen wir genauer noch die Wurzel von all' diesem Leiden im Auge behalten. Christus erkannte auch, und er in seiner sündlosen Reinheit um so mehr, die Wurzel von allem Leid und Uebel in der Sünde und Schuld der Welt; er erkannte den Strafbann, unter welchem die Menschheit gebunden war um der Sünde willen, und den darin wirkenden Ernst der göttlichen Heiligkeit; er erkannte diesen Strafbann als das, worunter auch er leiden mußte, um der Sünde der Welt willen. Aber er litt ja nicht nur als ein Glied der menschlichen Gattung, wie andere, sondern sein Leiden erhielt noch seine besondere Schwere durch seinen Beruf. In diesem Leiden, das ihm die Welt bereitete, erkannte er die höchste Steigerung der Sünde und Schuld der Welt, so gewiß in ihm die volle Wahrheit und die ewige Liebe von Gott erschienen ist und der Welt sich zum Heil dargeboten hat. Aber er wußte

auch und schaute es im Geiste voraus, daß auch sein Sieg über den Tod. und der Sieg seines Reiches in der Welt den Widerstand der Welt nicht brechen, sondern steigern wird bis zum Aeußersten, und so die Sünde und Schuld der Welt sich mehren wird bis zum Ende. Darum ist das wahre und höchste Leiden in all' seinem Leiden, sein tiefstes Seelenleiden, der Schmerz um die Sünde der Welt. Dieser Schmerz durchzieht sein ganzes Leben und steigert sich in gleichem Maße mit dem Kampf, den er mit der Welt in seinem Beruf durchzukämpfen hat. Dabei ist nun zu bedenken, daß Christus allein und zuerst es war, der den reinen und vollen Sündenschmerz empfinden konnte und empfand auf Grund seiner eigenen persönlichen Freiheit von aller Sünde, auf Grund seiner lauteren Gottes- und Nächstenliebe. Weiter aber empfand er nicht nur diesen Sündenschmerz und fühlte die Schuld des menschlichen Geschlechts im Mitgefühl, sondern er beugt sich auch für die Sünde und Schuld der Menschen vor Gott und bittet Gott um Vergebung derselben. Die Menschen, welche die Sünde und Schuld hätten erkennen sollen als die ihrige, haben sie nicht erkannt, und sich vor der göttlichen Heiligkeit nicht gebeugt, weil durch die Wirkung der Sünde selbst die rechte Empfindung von dem Zorn Gottes, die rechte Erkenntniß der göttlichen Heiligkeit abgestumpft war; er aber der Reine erkennt und empfindet es — also er erkennt die Sünde und Schuld an ihrer Statt, und bittet an ihrer Statt um Vergebung. Ja am Kreuze, im Angesicht des Todes stürmt diese ganze Sünde und Schuld der Welt so auf ihn ein, empfindet er ihren Schmerz so tief, drückt ihn das Mitgefühl mit der Schuld der Welt so schwer, daß auf Augenblicke das Gefühl der seligen Gemeinschaft mit Gott zurückgedrängt wurde. Dies ist erst die volle Bedeutung der Worte: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Es kann dies nicht eine Gottverlassenheit im objektiv-realen Sinn sein, aber das Versinken in das Dunkel, das seine Seele umhüllt, war doch göttliche Zulassung und Ordnung: er sollte den ganzen Sündenschmerz so empfinden, daß darüber die Freudigkeit in Gott sich verbarg; nennt man das ein Empfinden des Zornes Gottes, so ist es nur objektiv und der Sache nach

wahr, aber nicht subjektiv und persönlich, weil er sich niemals wie ein Schuldiger, von Gott Verstoßener fühlen konnte. So hat er, wie Stier sagt, den Tod geschmeckt als der Sünden Sold, aber nicht als der seinigen; er hat zwar keineswegs dasselbe fühlen können, was die Pein der aus eigener Schuld Verdammten ist; aber schärfer sogar als irgend ein Verdammter hat er das Recht der Gerichte Gottes empfunden; und es war insoferne eine reale Stellvertretung für uns, weil nur er die ganze Schuld und Sünde der Menschheit fühlte und erkannte eben am Tode. Man könnte dafür auch den Ausdruck stellvertretende Buße gebrauchen, der nach dem Gesagten nicht mißverstanden werden kann. Hat eine solche auch sonst ihren allgemeinen ethisch-religiösen Werth, so ist sie doch vollkommen verwirklicht erst und allein in dem Einen Reinen, der, selbst ohne Sünde, das ganze Geschlecht auf seiner Seele trug.

Erhellt aus dem Bisherigen klar, wiefern eine Stellvertretung von Seiten Christi gegenüber vom menschlichen Geschlecht stattfand, so ist weiter deutlich, wiefern auch eine stellvertretende Sühne Gott gegenüber in all diesem Leiden Christi enthalten war. Wenn der Heilige Gottes, auf dem das Wohlgefallen Gottes ruhte und ruhen mußte, so unter dem Strafbann, der auf der Menschheit liegt, mitleiden mußte, so erweist sich darin, wie schon bemerkt, der ganze Ernst der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes; und Christus, indem er dieses Leiden als das gerechte Gericht Gottes über die Sünde anerkennt und willig erträgt, liefert der göttlichen Gerechtigkeit damit eine vollkommene ethische Satisfaktion; diese vollendet sich aber in seinem vollkommenen Sündenschmerz, in welchem er innerlich erfährt, was die Sünde in Gottes Augen bedeutet, und durch diesen Schmerz „die Sünde zurücknimmt Gott gegenüber" (Martensen), Gott vollkommen Recht gibt. Aber wiefern ist das eine stellvertretende Sühne für die Schuld des ganzen Geschlechts, wenn doch dieses selbst sie nicht leistet, und Christus nicht im Sinne der Kirchenlehre die Strafen, die auf dem Menschengeschlecht lasten, in absoluter Aequivalenz abgebüßt hat? Wenn eine solche nicht möglich ist, so ist sie auch nicht nothwendig, wenn der Zweck der Strafe, die Anerkennung

der absoluten Heiligkeit des göttlichen Willens auch ohne die vollständige Vollziehung der Strafe erreicht wird und werden kann. Ein solcher Weg wird auf der andern Seite sogar gefordert durch den Begriff der göttlichen Liebe und Gnade, die auf Verschonung und Errettung des Sünders abzielt. Diese Absicht darf aber nur so erreicht werden, daß die Anerkennung der göttlichen Heiligkeit nicht darunter leidet. Diese Anerkennung der göttlichen Heiligkeit ist aber sicher gestellt auch von Seiten des ganzen Geschlechts der Sünder, durch die Satisfaktion Christi im obenbezeichneten Sinn. Gott kann dem schuldigen Menschengeschlecht die Sündenschuld zum voraus vergeben, um Christi willen und in Christus, *weil, wer zum Glauben an Christus kommt, dies nicht anders kann, als indem er den Ernst der Gerechtigkeit Gottes an Christi Leiden und Sündenschmerz erkennt*, und dadurch auch zur vollkommenen Buße getrieben wird. So darf das freilich nicht gedacht werden, als ob diese menschliche Buße erst die eigentliche Genugthuung gegenüber der göttlichen Heiligkeit wäre, und als solche erst die Vergebung ermöglichte. Unsere Reue ist ohne Christi Sündenschmerz als eine wahre gar nicht möglich, und sie bleibt auch immer nur eine unvollkommene; Gott aber sieht unsere Buße in dem unendlichen Sündenschmerz Christi an; weil dieser Sündenschmerz nicht nur die Unvollkommenheit unserer Buße bedeckt und ergänzt (was doch nicht vollkommen ethisch wahr wäre), sondern weil der Sündenschmerz Christi die Vollkommenheit unserer Buße, unser mit Christo Sterben und Auferstehen vor Gott *verbürgt*. Indem das Gott in Christo anticipirt, kann er im Namen Christi zuvorkommend die Sündenvergebung und Versöhnung predigen lassen. Umgekehrt schaut der Glaubigwerdende Gott in Christo als den gnädigen an, weil er ihn auch in Christo Satisfaktion als den gerechten und heiligen anschaut und anerkennen muß."

Zu der negativen Sühne durch den stellvertretenden Sündenschmerz Christi stellt nun aber Landerer als damit zusammengehörig noch die positive durch seine *eigene Bewährung des Gehorsams gegen Gottes Willen* im Leben, Leiden und Sterben. Auch diese positive Leistung ist nicht äußerlich ein

Ersatz für die mangelnde Gerechtigkeit der Menschheit, sondern eine ethische Genugthuung, die Christus als Repräsentant der Menschheit der göttlichen Heiligkeit darbringt, und die Gott als solche annimmt, weil in ihr wieder die Bürgschaft liegt, daß der bisher nicht erfüllte Wille Gottes nun in der Menschheit zum Bestand kommen und von Christus aus ein heiligender Lebensstrom über das Geschlecht der Unheiligen und Sünder sich ergießen wird. Diese Bürgschaft aber liegt wesentlich darin, daß die ethische Vollkommenheit Christi zugleich in ihm die göttlich-pneumatische Kraft entbunden, ihn zum Träger des göttlich pneumatischen Wesens qualificirt hat, vermöge dessen er die Menschheit nicht nur geistig richten, sondern schöpferisch beseelen kann zu einem neuen Leben der Gerechtigkeit und Heiligkeit."

Dies führt uns nun eben darauf, die Stellung, welche Landerer dem erhöhten Christus zuweist, noch genauer in's Auge zu fassen.

Derselbe ist einerseits Vor- und Urbild aller Seligen, andererseits nimmt er an der göttlichen δοξα entsprechend seiner Stellung in einzigartiger Weise Theil. Dies schließt jedoch keine absolute Gleichstellung mit dem Vater in sich, und keine Theilnahme an dem regnum potentiae. Dagegen ist in Christus mit seiner Erhöhung die volle Geisteskraft entbunden worden, und er fortan das ausschließliche Organ des Vaters im regnum gratiæ. Als solches steht er in unmittelbarer Beziehung zu den einzelnen Glaubigen, erwirkt und vermittelt ihnen das ganze Heilsleben, und organisirt die Kirche als seinen Leib. Seine Wirksamkeit deckt sich vollständig mit dem, was das Neue Testament vom heiligen Geist aussagt, der verklärte Christus ist identisch mit dem „heiligen Geist". Zur Rechtfertigung dieses Satzes lassen wir Landerer selbst reden. Er sagt am Schlusse der exegetischen Untersuchung über die Persönlichkeit des heiligen Geistes: „Allerdings ist das, was das Neue Testament als πνευμα αγιον uns darstellt, nicht blos eine subjektive Lebensbestimmtheit und Gabe, auch nicht blos eine Kraft, sondern eine Persönlichkeit, aber keine andere, als die des verklärten Christus, der in der Einheit mit dem Vater in seiner Gemeinde

waltet als das alles erfüllende und beseelende Haupt. Dogmatisch ist gegen die gewöhnliche Lehre geltend zu machen, daß sich im dogmenhistorischen Prozeß kein selbständiges religiöses Interesse zeigt, das auf die Fixirung der Persönlichkeit des Heiligen Geistes hingetrieben hätte, sondern einzig nur ein formell systematisches; das religiöse Interesse aber, das etwa noch mitwirkte, nämlich nur durch eine gottgleiche Wirksamkeit sich auch in eine wirkliche Gemeinschaft mit Gott versetzt zu wissen, bleibt dasselbe, wenn es der verherrlichte Christus als Geist selbst ist, der uns mit dem Vater einigt. Wäre es aber wirklich ein eigenthümlich religiöses Interesse gewesen, das auf eine diskrete Persönlichkeit des heiligen Geistes hingetrieben hätte, so müßte der christliche Gebetstrieb sich viel entschiedener auf den heiligen Geist hingerichtet haben. Als weitere Instanz gegen die Persönlichkeit des heiligen Geistes kommt in Betracht, daß sich eine Wirksamkeit desselben im Unterschied von der des erhöhten Christus nicht will aussondern lassen. Oder soll der heilige Geist das vermittelnde Organ der Thätigkeit Christi sein? Dann verkennt man aber, daß die Vollkommenheit Christi eben darin besteht, daß er alles unmittelbar durchwirken kann, allerdings mit der Kraft seines Geistes, die aber eben nur sein eigenes Wesen ist."

Gewissermaßen einen Ersatz für die Lehre von einem persönlichen heiligen Geist, deutet übrigens Landerer an, könnte man in dem Einfluß der seligen Glieder des Leibes Christi auf das Heilsleben der Glaubigen finden, wenn er auch auf eine weitere Ausführung dieses Gedankens verzichtet hat.

Auf die Thätigkeit Christi bei der Auferweckung und beim Gericht werden wir bei der Eschatologie zu sprechen kommen. Dagegen müssen wir die Stellung Landerer's zur Anrufung und Anbetung Christi noch kurz bezeichnen. Das Bittgebet an Christus will er auf Geistliches, am liebsten sogar auf die entscheidenden Wendepunkte des geistlichen Lebens beschränkt wissen; dem Lob- und Dankgebet aber soll die Dogmatik weniger enge Grenzen ziehen; überhaupt aber bei diesem Gegenstand „eingedenk bleiben, daß sie eine theologia viatorum, nicht beatorum ist;

daß sie nicht weniger als das Gebet eines einfältig frommen Christen ein Kindeslallen ist, verglichen mit der Sprache der Engel und vollendeten Geister, die anbeten und preisen, was sie anschauen dürfen."

Am Schluß der ganzen Lehre von Person und Werk Christi stellt Landerer die Frage nach den Aussichten der anthropocentrischen Christologie in der Kirche und beantwortet sie mit folgenden Worten: „Wenn Sie mich nun fragen, ob ich glaube, daß diese Anschauung von Christi Person und Werk in der christlichen Kirche einst siegen werde, so kann ich natürlich nur mit „Ja" antworten, und ich deute in dieser Beziehung die Zeichen der Zeit in meinem Sinn. Rothe[1] bezeichnet in einer interessanten Predigt: Christus ist nicht gekommen Frieden zu senden, sondern das Schwert — als letzte Quelle aller gewaltsamen kirchlichen Bewegungen das Verlangen, das tiefe, ungestüme Verlangen nach einer Fassung des Christenthums, in der es Fleisch ist von unserem Fleisch, Bein von unserem Bein; wobei aber nicht zu übersehen ist, daß Rothe bei seiner anthropocentrisch-ethischen Christologie einen wahrhaft realen Supernaturalismus voraussetzt. Der ethische Geist des Protestantismus wird immer wieder jede Christologie zersprengen, die auf der Basis eines ganz transscendenten Supernaturalismus aufbaut und statt Christum uns näher zu rücken, ihn immer wieder hinausstellt außerhalb der Analogie mit allem wahrhaft Menschlichen. Der Zeitgeist, der materialistische und rationalistische will allerdings Christum so mit allen andern Menschen gleich machen, daß ihm jeder specifische Vorzug abgesprochen, vor allem das Uebernatürliche in ihm schlechthin negirt wird. Aber nicht nur die Vertiefung der Wissenschaft wird über diese materialistischen und rationalistischen Phantastereien und Selbsttäuschungen hinausführen, und namentlich den Mythicismus, auf den sie sich stützen, über kurz oder lang selbst zum Mythus machen; sondern die ernsten Forderungen und Bedürfnisse des Lebens werden es der Menschheit wieder fühlbar machen, daß sie des Christenthums als eines

[1] Daß Landerer's Christologie sich mit der Rothe's am nächsten berührt, ist aus den gegebenen Mittheilungen leicht ersichtlich; übrigens stand Landerer's Grundanschauung fest, ehe Rothe's Ethik erschien.

übernatürlichen Heilsprincips nicht entbehren kann; ohne daß man darum zu der Unmöglichkeit des kirchlichen Supernaturalismus zurückkehren muß. Die anthropocentrische Grundanschauung von Christus wird daher siegreich auch erst werden im Zusammenhang mit großen socialen Veränderungen und einer weitergehenden wissenschaftlichen Vertiefung, die ihr Licht auch auf die Massen werfen wird; und ich glaube nicht zu viel zu sagen, wenn ich sage: sie wird das Schiboleth einer neuen Zeit in Kirche und Wissenschaft sein."

Ein Maßstab zu Prüfung dieser anthropocentrischen Christologie wird uns der weitere Verlauf der Landerer'schen Dogmatik sein können; und es soll bei den noch folgenden Mittheilungen gerade das unser Hauptgesichtspunkt sein, ob die Christologie Landerer's den Postulaten des christlichen Bewußtseins gerecht wird; kommen doch diese gerade in den folgenden Dogmen am centralsten zum Ausdruck.

Da zeigt denn das Lehrstück von der Prädestination (als dem „Ausführungsgesetz für den Rathschluß der Erlösung", wie Landerer sie treffend definirt), daß die universale Bedeutung der Person Christi für ihn fest steht. Denn ob auch im zeitlichen Verlauf der Unterschied von Bevorzugten und Uebergangenen in Beziehung auf die Anbietung des Heils sich aufthut, so ist er doch nur ein temporärer, und darf für keinen die Möglichkeit, durch Christum selig zu werden, ausschließen. Ob freilich schließlich alle dem Rufe der Gnade folgen, ist nicht blos für uns verborgen, sondern muß im göttlichen Rathschluß selbst der faktischen Entscheidung der freien menschlichen Individuen anheimgestellt sein. Daher bezeichnet Landerer seinen Standpunkt in dieser Frage als hypothetischen Universalismus.

In Beziehung auf das Verhältniß von Gnade und Freiheit betont Landerer allerdings, wie schon oben bemerkt (vgl. S. 96), daß ein Rest von freier Empfänglichkeit auch im gefallenen Menschen noch anerkannt werden müsse; aber ebenso, daß ein schöpferisches Wirken der Gnade dazu gehöre, um ein neues Leben im Menschen zu erzeugen. Die Gnade muß im Stadium der Vorbereitung die volle Empfänglichkeit des Menschen erst wecken; sie muß weiter, wenn dies erreicht ist, das

Princip des neuen Lebens ihm einpflanzen, und endlich zur selbstthätigen Entfaltung des neuen Lebens durch stetigen Kraftzuschuß mitwirken. All dies bezeugt, daß dem erhöhten Christus wirklich eine schöpferische Geisteskraft auf dem Gebiet der Gnade von Landerer zugeschrieben wird.

Die einzelnen Stadien der Heilsaneignung, wie sie eben schon angedeutet wurden, beschreibt genauer die Heilsordnung. In ihr muß nun aber nicht blos die Auffassung von Christi Person, sondern auch die von Christi Werk sich erproben. Es besteht ja eine genaue Correspondenz zwischen der Lehre von der Versöhnung der Welt durch Christum und der Rechtfertigung des einzelnen Menschen. Wird jene nur als eine Offenbarung der ewigen Liebe Gottes gegen die Menschheit gefaßt, so kann auch bei dieser nur im Menschen, nicht in Gott sich etwas ändern. Wenn dagegen durch das Werk Christi ein objektives Hinderniß hinweggeräumt wird, das dem Erguß der Liebe Gottes im Wege stand, wenn also mit Christi Erscheinung ein Umschwung im Verhältniß Gottes und der Menschheit eintritt, dann muß sich dies auch im einzelnen Menschenleben wiederspiegeln; es muß mit der Rechtfertigung auch in der Stellung Gottes zum einzelnen Menschen ein Umschwung eintreten: die vorher schon zum Vergeben bereite Gnade vergibt wirklich, wenn der Sünder ihr im Glauben sich öffnet. Landerer steht, wie wir gesehen haben, trotz seiner Polemik gegen die poena vicaria auf der zweiten Seite; und daß es ihm damit Ernst war, bewährt sich nun in seiner Lehre von der Rechtfertigung. Er stellt dieselbe in die Heilsordnung hinein als ihren Mittelpunkt. Die Lehre von der gratia præparans (Berufung, Erleuchtung, Erweckung) geht ihr voran; die Lehre von der Heiligung folgt nach. Landerer tritt damit entgegen sowohl der alt-orthodoxen Auffassung, welche die Rechtfertigung dem Taufbegriff zulieb an den Anfang der Heilsordnung setzt, als auch der modernen Auffassung, welche sie, der Unveränderlichkeit Gottes zulieb, ganz aus der Heilsordnung hinausstellt. Damit hängt weiter zusammen, daß Landerer in einem persönlichen Verhältniß des Glaubigen zu Christus das Ziel der ganzen Heilsordnung und den Grund aller Heilsgewißheit

findet; und dafür weder den Antheil an der Sakramentsgnade, noch den Eintritt in die Heilsgemeinschaft substituirt haben will. Die Heilsgewißheit hat darum doch ein objektives Fundament; sie wird nicht auf den trügerischen Boden des subjektiven Gefühls gestellt; denn jenes persönliche Verhältniß zu Christo, das mit der Rechtfertigung Bestand gewinnt, tritt nicht nothwendig sofort in's Bewußtsein des Menschen, und wird auch nicht in seinem Stand alterirt, wenn der Glaube zu Zeiten klein und schwach wird. So hat Landerer seine Darstellung der Rechtfertigung auch gegenüber der methodistischen Abweichung von der evangelischen Lehre sicher gestellt.

Was noch den Streitpunkt betrifft, ob die Rechtfertigung als deklaratorischer oder als effektiver Akt zu fassen sei, so entscheidet sich Landerer dahin, daß sich beides wohl unterscheiden, aber nicht trennen lasse. „Es ist ein centraler Akt, in welchem der Geist der Gnade den Menschen ergreift, oder Christus sich dem Glaubigen einsenkt; der Mensch wird dadurch in seiner Totalität innerlich ergriffen und umgestaltet; nur geht sozusagen in diesem Prozeß ein besonderer Strahl in das Gewissen, wo dem Menschen zuerst sein neues Verhältniß zu Gott bezeugt wird. So ist Neubeseelung und Rechtfertigung mit einander in einem Grundakt begriffen, ohne daß darum die Rechtfertigung auf die Neubeseelung als ihre Basis zurückgeführt würde; und damit erst wäre der katholische Abweg in der Rechtfertigungslehre betreten."

Die Lehre von den Gnadenmitteln und von der Kirche hat Landerer, wie schon oben (S. 91) angedeutet wurde, als Lehre von der Organisirung des Heils durch die Gemeinschaft und in der Gemeinschaft zusammengefaßt. Auch hier ist der Gesichtspunkt, daß Christus als das lebendige Haupt nicht aus seiner souveränen Stellung verdrängt werde, für Landerer der maßgebende. In interessanter Weise zeigt sich dies bei der Deduktion des Begriffs der Gnadenmittel. Auf der einen Seite steht die Forderung, daß der erhöhte Christus persönlich zu jeder einzelnen Seele in unmittelbare Beziehung trete; auf der andern Seite muß das allgemeine Gesetz geschichtlicher Entwicklung, wornach jedes wesentliche Element des menschlichen Geisteslebens dem einzelnen nur durch die

Gemeinschaft zukommen kann, auch für das christliche Heilsleben Giltigkeit haben. Dies läßt sich nur vereinigen, wenn die von der Gemeinschaft ausgehenden Wirkungen zugleich Vehikel der persönlichen Thätigkeit Christi sind. Nun wären aber die natürlich-geschichtlichen Einwirkungen, die der einzelne in der christlichen Gemeinschaft erfährt, vermöge ihrer Zufälligkeit und Unvollkommenheit nicht die geeigneten Vehikel für die persönliche Wirksamkeit des erhöhten Christus. Darum hat dieser die specifischen Gnadenmittel, Wort und Sakramente als adäquate Media seines Wirkens, gleichsam als Ersatz seiner leiblichen Gegenwart eingesetzt, aber sie seiner Gemeinde zur Verwaltung übergeben. Aber auch so hält Landerer daran fest, daß Christus diese Gnadenmittel wohl in der Regel benützt, aber doch nicht ausschließend sich an sie gebunden hat („der Wind bläset, wo er will"). Und ebenso läßt Landerer die Wirkung der Gnadenmittel durchweg von der menschlichen Empfänglichkeit abhängen; und schreibt ihnen (auch den Sakramenten) keine unbedingt collative, sondern eine in vielen Fällen nur obsignative Wirkung zu. In Beziehung auf das Verhältniß zwischen res und signum im Sakrament klassifizirt Landerer die verschiedenen Anschauungen in folgender Abstufung: magische Identität (katholisch), mystische Immanenz (lutherisch), mystische Simultaneität (calvinisch), symbolische Repräsentation (zwingliisch). Am nächsten schließt er selbst sich an Calvin an, aber mit der Einschränkung, daß Simultaneität der Gnadenwirkung mit dem Sakramentsempfang nur in den Fällen eintrete, wo die nöthige Empfänglichkeit auf Seiten des Menschen vorhanden ist, während man sich in anderen Fällen (z. B. bei der Kindertaufe) auf eine mystische Correspondenz zwischen dem Sakrament und der typisch dadurch vorgebildeten Gnadenwirkung einschränken müsse. Einen specifischen Unterschied zwischen dem Wort und den Sakramenten läßt Landerer nicht zu: das Wort ist ihm das generelle und constitutive Gnadenmittel, die Sakramente sind individueller und sekundärer Natur. Die Taufe ist das Sakrament der individuellen Berufung zu Christus, das Abendmahl das der individuellen Vereinigung mit Christus.

Die Lehre von der Kirche übergehend, gelangen wir zur Eschatologie. Hier macht Landerer von dem Recht pneumatischer Schriftauslegung in ausgiebiger Weise Gebrauch, um phantastische Consequenzen einer starren Buchstäblichkeit abzulehnen; insbesondere die verschiedenen Formen des Chiliasmus. Daß noch eine Periode des Sieges für die Kirche Christi auf Erden kommen werde, leugnet Landerer nicht, aber er warnt die Vorstellungen davon zu überspannen, um weder die Analogie mit der Gegenwart zu verlieren, noch den Unterschied von der jenseitigen Vollendung zu verwischen. Materiell aber bildet auch bei diesem Dogma die Idee der Person Christi ihm den Maßstab für seine Aufstellungen. In ihr liegt für den Christen die Garantie individueller Fortdauer nach dem Tode. Aus der universellen Bestimmung Christi für alle Menschen folgt die Nothwendigkeit eines Mittelzustandes nach dem Tode für die, welche das Evangelium auf Erden nicht gehört haben oder überhaupt zu einer Entscheidung für oder wider Christum noch nicht gekommen sind. Ferner folgt aus der Vorbildlichkeit Christi für alle seine nachgeborenen Brüder die Nothwendigkeit eines Zwischenzustands auch für die glaubig Gestorbenen: sie müssen erst ausreifen „zum vollkommenen Maß des Alters Christi." In diesem Zwischenzustand bildet sich die Seele sofort einen ihrer jeweiligen Entwicklungsstufe entsprechenden neuen Organismus, der mit der wachsenden Vergeistigung der Seele auch immer mehr ihr adäquates Organ und ihr Spiegel wird. Vermöge dieses ethischen Zusammenhangs ist der neue Leib wesentlich eine Wirkung des Geistes Christi (Röm. 8, 11). Ihren Abschluß findet die Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden durch eine Vernichtungskatastrophe der Erde, wie sie auch die Naturwissenschaft wahrscheinlich macht, und wie sie gemäß dem Gesetz der göttlichen Weltregierung eben dann eintreten wird, wenn die Geschichte des Reiches Gottes es verlangt. Die definitive Vollendung des Reiches Gottes aber kann erst eintreten, wenn auch die letzte irdische Generation noch ihren Zwischenzustand durchlebt hat. Ein Abschluß aber muß kommen; dazu dient „eine letzte Offenbarung Christi, in welcher sein Wort noch mit tiefstem Ernst, aber auch noch mit stärkster Reizung

der erbarmenden Liebe an die noch unbekehrten und unentschiedenen Geister ergeht: dies die Idee der Parusie Christi." „Im Lichte dieser Offenbarung Christi und vom Schlußpunkt ihrer Entwicklung aus geht den reifgewordenen Seelen nun auch die volle Erkenntniß über ihr ganzes vergangenes Leben auf, und über seinen Werth im Verhältniß zu dem in Christo offenbaren Willen Gottes, und so vollzieht sich ein inneres Gewissensgericht und sozusagen eine letzte Generalbeichte der Seele vor sich selbst, ihrem Gott und dem Nächsten." Mit diesem inneren Gericht verbindet sich aber unmittelbar das faktische Gericht, das Uebergeführtwerden der Geister in ihr letztes Loos; die im Zwischenzustand begonnene Neuorganisirung des Leibes kommt zum Abschluß („Auferstehung"), und den Vollendeten wird das ihrer Vollendung entsprechende Natursystem „der neue Himmel und die neue Erde" als vollkommene Stätte ihres Lebens und Wirkens angewiesen. Ob bei dem „letzten Gericht" definitiv Verstockte, die der ewigen Verdammniß übergeben werden müssen, übrig bleiben, oder ob alle Menschen Buße thun und selig werden, läßt sich, wie schon oben bemerkt wurde (S. 120), nicht zum voraus bestimmen.

Damit sind wir am Ziel unserer Wanderung durch Landerer's dogmatische Vorlesungen angekommen. Lückenhaft und unvollkommen bleibt freilich die Kenntniß des Lesers, der aus diesen Bruchstücken ein Bild des Ganzen gewinnen will; möchte wenigstens die Grundgedanken und die Anlage desselben zur Darstellung zu bringen mir gelungen sein!

Es erübrigt noch, über Landerer's Stellung in der Geschichte der Dogmatik einige Worte zu sagen. Die Vorlesungen dürfen nicht als ein Werk der unmittelbaren Gegenwart angesehen und beurtheilt werden; dies geht aus dem hervor, was zu Anfang dieser Skizze über ihren Ursprung berichtet wurde (Bd. I dieser „Studien", S. 1 f.); darauf weist die Geistesverwandtschaft mit Männern, die meist auch der Vergangenheit angehören, deutlich hin. Man darf ja kaum erst nach solchen fragen: Nitzsch, J. Müller, Martensen, Dorner, die Männer der schleiermacher'schen Rechten, dazu auch Rothe, sie sind es, mit denen er sich am meisten berührt. Manche Vorzüge,

sein bedeutendes, systematisches Talent, sein nüchterner kritischer Scharfsinn, sein klarer Blick für die gegenseitigen Beziehungen der einzelnen Dogmen, seine gleichmäßige Beherrschung der philosophischen und der dogmengeschichtlichen Entwicklung — ließen ihn seinen Schülern als den berufenen Dogmatiker der „Vermittlungstheologie" erscheinen; aber er ist nicht dazu gekommen, für die weitere Oeffentlichkeit sich als solchen zu dokumentiren;[1] und auch eine vollständige Herausgabe seiner dogmatischen Vorlesungen könnte, was er selbst in der Vergangenheit unterlassen hat, für die Gegenwart nicht ersetzen. Es ist aber darum nicht unsere Meinung, daß Landerer selbst wenn er noch lebte, seinen Standpunkt aufgegeben, oder daß dieser überhaupt für die Gegenwart keine Bedeutung mehr hätte. Um uns über diese Bedeutung klar zu werden, gehen wir aus von dem Verhältniß Landerer's zur Kirchenlehre. Landerer steht mit ihr, wenn man auf die dogmatischen Gegensätze der Gegenwart blickt, wesentlich auf Einem Boden, trotz aller Kritik, die er im einzelnen an ihr geübt hat. Dies beweist nicht nur sein entschiedener, durch alle Dogmen sich hindurchziehender Supranaturalismus; dies beweist noch mehr seine ganze Auffassung von der Aufgabe der Dogmatik. Darnach hat diese den Gang der Menschheitsentwicklung als ein zwischen Gott und den Menschen sich abspielendes Drama mit den Hauptwendepunkten des Sündenfalls und der Erlösung samt den Prämissen und Consequenzen zur Darstellung zu bringen. Sie gibt eine Philosophie der Geschichte von christlichem Standpunkt aus. Das ist aber die Idee, die der protestantischen Dogmatik, ob auch unbewußt, zu Grunde lag, seit sie in Melanchthon's loci an den ältesten Entwurf einer christlichen Philosophie der Geschichte, an die ersten Kapitel des Römerbriefs, sich anschloß. Dieser Auffassung der Dogmatik steht aber die moderne gegenüber, wornach sie kurzgesagt eine Aesthetik des religiösen Gefühls in seiner christlichen Bestimmtheit zu ihrer wesentlichen Aufgabe hat. Schleiermacher ist der geistige Vater der modernen

[1] Daß neuerlich A. Ritschl (Th. L. Z. 1881. 4. S. 81.) dies dem Todten noch als moralischen Vorwurf entgegenschleudert, ist uns der deutlichste Beweis wie wenig er Landerer zu würdigen vermocht hat.

Auffassung, und soviel Landerer im einzelnen, namentlich in methodischer Behandlung des Stoffs von ihm gelernt hat, so steht er doch in dieser Kardinalfrage ihm gegenüber, auf Seiten der alten Kirchenlehre. Sollte diese Position in der Gegenwart überhaupt unhaltbar geworden sein? Wir glauben es nicht. Schon die Großartigkeit des ganzen Gedankens, die auch einem Lessing Bewunderung abnöthigte, wird immer wieder zu dem Versuche reizen, von dem festen Punkt der Erscheinung Christi aus die ganze Entwicklung der Menschheitsgeschichte zu begreifen, und den Pulsschlag des eigenen christlichen Lebens als mitbewegt zu denken durch die Wellenkreise, die von den Grundthatsachen des Falles und der Erlösung ausgehen.

Eine Reform dieses Standpunkts hielt Landerer allerdings gegenüber der Kirchenlehre für nothwendig; und dies führt uns auf die Differenzen seiner Dogmatik und der kirchlichen. Zuerst fällt unser Auge noch einmal auf Landerer's Metaphysik des Christenthums. Auch die kirchliche Dogmatik hat ihre Metaphysik in sich. Der Verlauf der Menschheitsgeschichte ruht auf metaphysischen Voraussetzungen; und wir erinnern wieder an Melanchthon's loci, welcher anfangs ohne die Trinitätslehre auskommen zu können glaubte, und sie dann doch wieder aufnahm. Landerer nun will auf der einen Seite beides äußerlich mehr trennen, die stabilen, metaphysischen Voraussetzungen, und den dramatischen Verlauf der Beziehungen zwischen Gott und der Menschheit. Daher die Scheidung von Metaphysik des Christenthums und von Dogmatik.[1] Auf der andern Seite will er beides innerlich näher zusammen bringen, und die metaphysischen Begriffe aus den Thatsachen der christlichen Erfahrung ableiten, statt sie anderswoher zu entlehnen. Es wird trotz der gegenwärtigen, antimetaphysischen Strömung noch zur Anerkennung kommen, daß die Forderung einer Metaphysik des Christenthums in diesem Sinn ebenso für die ächt wissenschaftliche Form, wie für den rein christlichen Inhalt der Glaubenslehre einen Fortschritt bedeutet.

[1] Dabei würde freilich, was Landerer als Apologetik in die Mitte gestellt hat, besser theils in die Metaphysik des Christenthums, theils in die „Dogmatik" hineingearbeitet, soweit man die Apologetik nicht als besondere Wissenschaft behandeln will; die Dreitheilung darf wohl noch als Hegel'sche Reminiscenz angesehen werden.

Und wie sollen wir das Charakteristische der Reform Landerer's in der eigentlichen Dogmatik auf einen bezeichnenden Ausdruck bringen? Die grundlegende Bedeutung von Sündenfall und Erlösung theilt Landerer mit der Kirchenlehre, aber die geschichtliche Auswirkung dieser Akte will er besser vermittelt darstellen. Nicht magisch und gewaltsam sollen sie die Entwicklung bestimmen, sondern als geschichtliche Potenzen geschichtlich sich auswirken. In diesem Interesse hat Landerer namentlich an der kirchlichen Auffassung von Person und Werk des Erlösers selbst seine Kritik geübt; und hat vor vierzig Jahren eine Christologie aufgestellt, welche in dem neuerdings von H. Schultz (die Lehre von der Gottheit Christi, S. IX. und 317) constatirten christologischen Consensus der Gegenwart als eine der frühesten und bedeutendsten Stimmen heute noch mitgehört zu werden verdient.

Landerer theilte diese Grundgedanken von der nothwendigen Reform des kirchlichen Dogmas mit anderen; aber wenigen war es gegeben, sie so umfassend und zugleich so eingehend und sorgfältig durchzuführen; und ein doppeltes wird auch, wer wissenschaftlich andere Wege geht, ihm lassen müssen: er übte seine Kritik eben so unbestechlich gegen das, was er einmal als unhaltbar erkannt hatte, als pietätsvoll gegen alles, dem er noch eine werthvolle Seite abgewinnen konnte. Damit haben wir aber — und ich kann es nicht unterlassen, dies zum Schlusse zu bezeugen — das Bild seiner edlen, gewissenhaften Persönlichkeit selbst vor uns, das mir auch bei der Beschäftigung mit den von seiner fleißigen Hand beschriebenen Blättern immer wieder vor Augen gestanden hat.

Lessing und das Credo.

Von Pfarrer **Schüle** in Rinderfeld.

Der Gebrauch, welchen Lessing in seiner Vertheidigung gegen Göze von der kirchlichen Lehrtradition und deren Inbegriff, der regula fidei gemacht hat, ist von den Bearbeitern der Theologie Lessings nirgends einer eingehenden Beachtung gewürdigt worden, wohl darum, weil allerdings auf Lessing's persönliche Ueberzeugung aus der Berufung auf diese Instanz kein neues Licht fällt, wie auch aus den nachfolgenden Erörterungen hervorgehen

wird. Wohl aber wird es sich lohnen zu untersuchen, in welchem Verhältniß oder Mißverhältniß die Betonung der Tradition zu Lessing's Anschauung vom Wesen der Religion überhaupt steht. Es wird sich also nicht handeln um eine Darstellung der Theologie Lessing's im Allgemeinen, sondern ganz speciell um die Heraushebung der religions-philosophischen Grundgedanken, um die Frage, ob dieselben unter sich zusammenstimmen oder disparate Elemente bilden. Wir legen dem Leser zuerst die quellenmäßigen Belege aus den Theolog. Streitschriften Lessing's[1] vor.

Die Herausgabe der fünf Fragmente des Ungenannten begleitet Lessing mit folgenden Bemerkungen, welche zur Beruhigung der erschreckten Gemüther dienen sollten. IX. 186. 187. „Wie vieles läßt sich auf diese Einwände und Schwierigkeiten antworten! Und wenn sich auch schlechterdings nichts darauf antworten ließe, was dann? Der gelehrte Theolog könnte am Ende darüber verlegen sein, aber auch der Christ? Der gewiß nicht. Jenem höchstens könnte es zur Verwirrung gereichen, die Stützen, welche er der Religion unterziehen wollen, so erschüttert zu sehen, &c. Aber was gehen den Christen dieses Mannes Hypothesen und Erklärungen und Beweise an? Ihm ist es doch einmal da, das Christenthum, welches er so wahr, in welchem er sich so selig fühlt. Wenn der Paralytikus die wohlthätigen Schläge des elektrischen Funkens erfährt: was kümmert es ihn, ob Nollet oder ob Franklin oder ob keiner von beiden Recht hat? Kurz der Buchstabe ist nicht der Geist und die Bibel ist nicht die Religion. Folglich sind Einwürfe gegen den Buchstaben und gegen die Bibel nicht auch Einwürfe gegen den Geist und gegen die Religion."

Als Beweis dafür, daß der Bestand der christlichen Religion unmöglich allein von der Bibel abhängen könne, fügt Lessing u. a. noch folgende Sätze hinzu, welche er in der späteren Controverse mit Göze eingehender vertheidigt. „Auch war Religion (Lessing versteht hierunter christliche Religion, wie überhaupt damals Religion und Christenthum fast durchweg als synonyma gebraucht wurden), ehe eine Bibel war. Das Christenthum war, ehe Evangelisten und Apostel geschrieben hatten." „Es mag also

[1] Die Citate sind nach der Ausgabe von Gödeke.

von diesen Schriften noch so viel abhängen, so kann doch unmöglich die ganze Wahrheit der Religion auf ihnen beruhen."

Göze hatte Lessing vorgeworfen, daß er diese Sätze wie Axiomata aufgestellt. Lessing acceptirt den Titel, „wenn es deren in dergleichen Dingen gibt" und bemerkt in der polemischen Erörterung S. 111. „Es war ein Verbrechen, dem Bischof nicht anders, als auf das geschriebene Wort glauben zu wollen. Die *εμφυτος δωρεα της διδαχης*, die in den Bischöfen war, war eben dieselbe, welche in den Aposteln gewesen war und wenn Bischöfe das geschriebene Wort anführten, so führten sie es zur Bestätigung ihrer Meinung, nicht als Quelle ihrer Meinung an."

Auf Göze's Frage S. 114: Würde, wenn die neutestamentlichen Bücher nicht geschrieben und auf uns gekommen wären, wohl eine Spur von dem, was Christus gethan und gelehrt hat, in der Welt übrig geblieben sein? ruft Lessing: „Gott behüte mich, daß ich diese Frage so geradezu mit „Nein" zu beantworten wagte! Nein, dieses Nein spräche ich nicht nach, und wenn es mir ein Engel vom Himmel vorsagte. Geschweige, da mir es nur ein lutherischer Pastor in den Mund legen will. — Alles, was in der Welt geschieht, ließe Spuren in der Welt zurück, ob sie der Mensch gleich nicht immer nachweisen kann: und nur deine Lehren, göttlicher Menschenfreund, die du nicht aufzuschreiben, die du zu predigen befahlst, wenn sie auch nur wären gepredigt worden, sollten nichts, gar nichts gewirkt haben, woraus sich ihr Ursprung erkennen ließe? Deine Worte sollten erst, in todte Buchstaben verwandelt, Worte des Lebens geworden sein? Sind die Bücher der einzige Weg, die Menschen zu erleuchten und zu bessern? Ist mündliche Ueberlieferung nichts? 2c. 2c. Laß mich gütiger Gott nie so rechtgläubig werden, damit ich nie so vermessen werde!"

„Viele Nachrichten und Begriffe sind auch wirklich blos durch mündliche Traditionen fortgepflanzt worden, ohne deren Hilfe wir schwerlich das Neue Testament vollkommen so auslegen würden, als wir es jetzt thun". Ein Beispiel. — Das apostolische Glaubensbekenntniß ist offenbar mehr aus einem mündlich überlieferten Lehrbegriffe entstanden, als unmittelbar aus der Schrift gezogen worden.

Ohne Bedenken ruft er die katholische Traditionslehre zu seinem Beistand an. „Unartig genug, daß viele Protestanten den Beweis für die Wahrheit der christlichen Religion so führen, als ob die Katholiken durchaus keinen Antheil daran hätten!“

Auf die Hypothese, daß die christliche Religion selbst mit den heiligen Schriften zu Grunde ginge, ruft Lessing: „So hat man noch keinen zuverläßigen Lehrbegriff aus diesen Schriften gezogen, der sich in andern Schriften erhalten würde? So ist derjenige, der seinen ganzen Glauben nur aus einem dergleichen Lehrbegriffe hat, kein Christ? So wird Niemand gesund, als wer die Arznei samt der Schachtel verschlingt?“

Es folgt nun die köstliche Erzählung von dem pfälzischen Pfarrer, der auf der Ueberfahrt nach Amerika Schiffbruch litt, aber noch auf eine unbewohnte Insel sich retten konnte. Nach circa hundertfünfzig Jahren kommt ein hessischer Feldprediger an diese Insel und staunt nicht wenig in einem ruhigen lachenden Thale unter einem nackten fröhlichen Völkchen sich zu finden, das deutsch sprach und zwar ein deutsch, in welchem er nichts als Redensarten und Wendungen aus Luther's Katechismus zu hören glaubte. Er ward neugierig darob, uud siehe! er fand, daß das Völkchen nicht allein mit Luthern sprach, sondern auch mit Luthern glaubte, und so orthodox glaubte, als nur immer ein Feldprediger. Der Katechismus (das einzige gerettete Buch) war wie natürlich in den anderthalb hundert Jahren aufgebraucht und sie hatten davon nichts mehr übrig als nur die Bretterchen des Einbands. In diesen Bretterchen, sagten sie, steht das Alles, was wir wissen. — Hat es gestanden, meine Lieben, sagte der Feldprediger. — Steht noch, steht noch, sagten sie. — — Waren diese guten Leutchen wohl Christen oder waren sie keine? Sie müssen nothwendig sagen: sie waren keine. Denn sie hatten keine Bibel. Barmherziger Gott! Unbarmherziger Priester! Nein ich erzähle Ihnen von diesem lieben fröhlichen glücklichen Völkchen weiter nichts.

Im weiteren Verlauf erklärt Lessing: nicht blos nach dem neunten Jahrhundert, sondern auch vor demselben war die Bibel nie in den Händen des gemeinen Mannes gewesen, und citirt den Irenäus „cui (dem Evang.) assentiunt multæ gentes barbarorum

eorum, qui in Christum credunt sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem."

Die Reformation aber kam weniger dadurch zu Stande, daß man die Bibel besser zu brauchen anfing, als dadurch, daß man die Tradition zu brauchen aufhörte. Auch haben wir dem ungehinderteren häufigeren Gebrauche der Bibel ebensowohl den Socinianismus zu danken, als die Reformation.

Die bisher angeführten Stellen haben zumeist auf die mündliche Lehrtradition hingewiesen, als die zeitlich und bei einem großen Theile der Christenheit heute noch sachlich erste Quelle des Christenglaubens, daneben aber vergißt er im weiteren Verlaufe der Controverse keineswegs den Punkt, den er, wie wir eben sahen, bei Herausgabe der Fragmente als ersten betonte, nemlich das Zeugniß der persönlich christlichen Erfahrung.

S. 118 spricht er aus, daß derjenige, dessen Herz mehr Christ ist, als sein Kopf, sich ganz und gar an diese Einwürfe nicht kehre, weil er fühle, was andere zu denken sich begnügen, weil er allenfalls die ganze Bibel entbehren könnte. S. 129. Er ist der zuversichtliche Sieger, der die Festungen liegen läßt und das Land einnimmt. Der Theolog ist der furchtsame Soldat, der sich an den Grenzfestungen den Kopf zerstößt und kaum das Land darüber zu sehen bekommt.

Göze entgegnet: „Ich würde den Christen, der zugleich Theolog ist, sehr bedauern, wenn er sich aus Mangel anderer Gründe in der traurigen Nothwendigkeit sehen sollte, diesen aus Stroh geflochtenen Schild (nemlich des Gefühls) den in den Fragmenten befindlichen feurigen Pfeilen entgegen zu halten."

Lessing: „Das würde ich gewissermaßen auch thun. — Aber sollen denn, müssen denn alle Christen zugleich Theologen sein? Ich habe noch immer die besten Christen unter denen gefunden, die von der Theologie am wenigsten wußten. Warum können die nicht einen strohernen Schild haben, die unter feurige Pfeile nicht kommen?" Meint nun Göze durch diese Sätze würde Lessing die Bibel preisgeben um die Religion zu retten, aber welche Religion, so dient Lessing mit der prompten Antwort: Die nemliche, aus der die Bibel entstand. Des näheren spricht er sich hierüber aus in der „Nöthigen Antwort auf eine unnöthige Frage ꝛc." „Unter der

christlichen Religion verstehe ich alle diejenigen Glaubenslehren, welche in den Symbolen der ersten vier Jahrhunderte der christlichen Kirche enthalten sind." Darunter will er sogar das sogen. Symbol der Apostel und das sogenannte Symbol des Athanasius begreifen, ob es schon ausgemacht, daß diese zu jenen gar nicht gehören und fügt noch folgende kurze Sätze hinzu:

§ 1. Der Inbegriff jener Glaubensbekenntnisse heißt bei den ältesten Vätern regula fidei.

§ 2. Diese regula fidei ist nicht aus den Schriften des Neuen Testaments gezogen.

§ 4. Diese regula fidei ist sogar älter als die Kirche. Denn die Absicht zu welcher, die Anordnung, unter welcher eine Gemeinde zusammengebracht wird, ist ja wohl früher als die Gemeinde.

§ 5. Mit dieser regula fidei haben sich nicht allein die ersten Christen begnügt; sondern auch die nachfolgenden Christen der ganzen ersten vier Jahrhunderte haben sie für vollkommen hinlänglich zum Christenthum gehalten.

§ 6. Diese regula fidei ist der Fels, auf welchen die Kirche Christi erbauet worden und nicht die Schrift.

§ 7. Diese regula fidei ist der Fels, nicht Petrus und dessen Nachfolger.

§ 15. Die Authentie der regula fidei ist viel leichter und richtiger zu erweisen, als die Authentie der neutestamentlichen Schriften.

§ 19. Der ganze Werth der apostolischen Schriften in Absicht der Glaubenslehren ist kein anderer, als daß sie unter den Schriften der christlichen Lehrer oben an stehen, und sofern sie mit der regula fidei übereinstimmen, die ältesten Belege derselben, aber nicht die Quelle derselben sind.

S. 215 fügt er noch folgende Sätze bei: Arius und seine Philosophen blieben auf ihren Köpfen und nur zwei der letzteren wurden für die Orthodoxie gewonnen. Aber wie?

Der eine Philosoph ward durch die bloße regulam fidei auf eine wunderbare Weise erleuchtet.

Den rechtgläubigen Vätern kam es im geringsten nicht ein, ihren Lehrsatz aus der heiligen Schrift erweisen zu wollen. Sie

hatten blos die Herablassung, auf die Schriftstellen, welche die Arianer dagegen anführten, übel und böse zu antworten.

Sollte die Ueberlieferung gar nicht in Anschlag kommen, so müßte man behaupten, daß jeder vernünftige Mann, ohne im geringsten etwas vom Christenthum zu wissen, das ganze Christenthum aus den neutestamentlichen Schriften einzig und allein ziehen und absondern könne, und daran zweifle ich sehr.

Schade, daß davon keine Erfahrung gemacht werden kann, indem wohl schwerlich ein vernünftiger Mann zu den neutestamentlichen Schriften kommen dürfte, ohne das Christenthum vorher zu kennen; und die Kunst, es wieder zu vergessen, wenn er zu dieser vermeinten Quelle nun selbst kömmt, noch soll erfunden werden.

Wir haben im bisherigen Lessing ohne Einsprache das Wort gelassen, und wohl in ziemlicher Vollständigkeit die Stellen zusammen gebracht, welche auf seine Anschauungen über das Credo ein Licht werfen können. Zunächst befremdet uns die Lessingische Parteinahme für das katholische Traditionsprinzip, allein katholische Sympathieen hat dem Kritiker Lessing noch Niemand zugetraut. Ebenso wenig ist es ein ernsthaft apologetisches Interesse, aus welchem die Betonung der Tradition als eines wesentlichen Faktors für die Erhaltung und den Bestand des Christenthums herstammt — auch gegen diesen Satz wird nicht viel einzuwenden sein — sondern es ist von Lessing nichts als eine Fechterfinte, um sich selbst gegen ein etwaiges Einschreiten des Reichshofraths durch die Stimmen der Katholiken in demselben zu decken und seinen hitzigen plumpen Gegner zu Fall zu bringen.

Das ist die fast herrschende Meinung. Wir werden im Folgenden zu untersuchen haben, wie weit dieser Verdacht, der auf Lessing's Geist und Charakter ein übles Licht zu werfen geeignet ist, sich bestätigt. Verstärkt wird derselbe durch einige Stellen aus Briefen, von welchen eine an seinen Bruder, datirt 25. Februar 1778 also lautet: Daß meine Duplik nach Deinem Sinne gewesen, ist mir sehr lieb, besonders freue ich mich, daß Du das haut comique der Polemik zu goutiren anfängst, welches mir alle andern theatralischen Arbeiten so schaal und wäßrig macht.

Nächster Tage sollst Du von mir auch eine Schrift wider Gözen erhalten, gegen den ich mich schlechterdings in die Positur gesetzt habe, daß er mir als einem Unchristen nicht ankommen kann. Doch das alles sind Scharmützel der leichten Truppen von meiner Hauptarmee.

Am 6. April e. a. schreibt er an den Sohn des Reimarus u. a.: Ich habe es vorläufig immer noch mit beifolgender Schnurre zu thun, deren eigentlicher Gegenstand immer noch Göze ist. Und so eine Schnurre soll Göze jederzeit unfehlbar haben, so oft er in seinen fr. Beiträgen eine Sottise wider mich oder meinen Ungenannten sagt. Dazu bin ich fest entschlossen und sollte aus dem Antigöze eine förmliche Wochenschrift werden, so langweilig und unnütze, als nur jemals eine in Hamburg geschrieben oder gelesen worden. Ich schicke Ihnen 2c. 2c., damit Sie Alles haben, was in dieser Katzbalgerei gedruckt worden ist. — Die Erziehung des Menschengeschlechts ist von einem guten Freunde, der sich allerlei Hypothesen und Systeme macht, um das Vergnügen zu haben, sie wieder einzureißen. Diese Hypothese würde nun freilich das Ziel gewaltig verrücken, auf welches mein Ungenannter im Anschlag gewesen. Aber was thuts? Jeder sage, was ihm Wahrheit dünkt, und die Wahrheit selbst sei Gott befohlen! 2c. Sie werden es kaum glauben, daß ich die muthwilligsten Stellen in meinen Schnurren oft in sehr trüben Augenblicken geschrieben habe. Jeder zerstreut sich, so gut er kann.

An seinen Bruder schreibt er u. a. vom 23. Jul. 1778: Vom corpore evangelico ist nichts gekommen, ebensowenig vom Reichshofrath, ich denke auch nicht, daß ich mich vor beiden zu fürchten habe. Denn (Du wirst lachen) ich habe ein sicheres Mittel den Reichshofrath zu theilen und unter sich selbst uneins zu machen, sowie Paulus das Synedrium. Nemlich, da die mehrsten Glieder desselben Katholiken sind, so darf ich meine Sache nur so vorstellen, daß in der Verdammung, welche die lutherischen Geistlichen über mich aussprechen, eigentlich die Verdammung aller Papisten liegt, welche die Religion ebenso wenig auf die Schrift und auf die Schrift allein wollen gegründet wissen, als ich. Du wirst sehen, daß ich auch sonst darin eine Wendung nehme, die den Herrn Hauptpastor wohl capot machen soll.

2. Aug. e. a. schreibt Lessing an Elise Reimarus, daß er eher seine Stelle aufgeben, als sich das Schreiben wolle verwehren lassen und fügt bei: den Spaß hoffe ich noch zu erleben, daß die meisten Theologen auf meine Seite treten werden, um mit Verlust des Fittigs noch eine Weile den Rumpf zu retten.

An dieselbe den 9. Aug.: Ich will Göze Evolutionen vormachen, deren er sich gewiß nicht versieht. Denn daß er sich einmal verredet hat und wissen will, nicht was ich von der christlichen Religion glaube, sondern was ich unter der christlichen Religion verstehe, so habe ich gewonnen und die eine Hälfte der Christenheit muß mich immer gegen die andere in meinem Bollwehr schützen.

So „muthwillig", um mit Lessing selbst zu reden, die angeführten Privat-Aeußerungen lauten, sie werden doch nicht im Stande sein uns zu überzeugen, daß Lessing die ganze Frage als eine Posse behandelt hat. Es erfüllt ihn wohl mit innigem Behagen, daß er seinem Gegner einen Schild vorhalten kann, den dieser selbst als sakrosankt betrachten muß, daß es ihm gelungen, die Rollen zu vertauschen und selbst nun als defensor fidei vor dem überraschten Gegner und dem verblüfften Publikum zu stehen. Als erwünschte Consequenz fällt ihm, dem großen Kritiker Lessing, die Stärkung seiner rechtlichen Stellung und bürgerlichen Sicherheit durch die Bundesgenossenschaft mit dem katholischen Theile der Christenheit in den Schooß.

Davon aber, daß Lessing ohne innere Ueberzeugung oder gar gegen dieselbe seine Sätze aufgestellt, findet sich keine Spur, im Gegentheil neben der Freude an den Schnurren tritt uns bei Lessing durchaus die innerste Theilnahme an den aufgeregten Fragen entgegen und wir haben nicht im geringsten Grund zum Zweifel, daß in der That die Liebe zur Wahrheit, diese alles Andere absorbirende Leidenschaft seines Lebens, ihm die Herausgabe der „Fragmente" zur inneren Pflicht gemacht, daß die Liebe zur Wahrheit ihn bei seinen tiefen und umfassenden Forschungen in der Patristik, (schon als Gouvernementalsekretär in Breslau hatte er sich in derselben bedeutende Kenntnisse erworben) und in der ganzen „Katzbalgerei" mit Göze und Genossen geleitet hat. Man mag die ganze Kontroversliteratur noch so mißtrauisch

durchmustern, man findet keine einzige Stelle, in welcher Lessing einer Aeußerung überführt werden kann, die mit seiner sonst ausgesprochenen Anschauung stritte. Wer will auch heute noch bestreiten, daß er mit seinen Gegnern gespielt hat, wie die Katze mit der Maus, daß sie in der That mit den rostigen Waffen ihrer Scholastik nicht einmal dem Ungenannten, geschweige denn Lessingen gewachsen waren und doch im Ton der (einem Lessing gegenüber ganz übel angebrachten) Kanzel-Apologetik, sich recht von oben herab den Anschein gaben, als ob diese Einwendungen längst widerlegt seien.

Wie wenig übrigens Lessing der Mann war, um äußere Vortheile seine Ueberzeugung zu verleugnen, geht schon daraus hervor, daß er dem Censur-Verbot seines gütigen Herrn trotzte und lieber seine geliebte Bibliothek im Stich gelassen und zum Wanderstab gegriffen hätte, als geschwiegen, und daß er den § 7 „die regula fidei ist der Fels und nicht Petrus und dessen Nachfolger" aus freien Stücken eingefügt hat. Wir sind auch nicht berechtigt, die Aeußerungen Lessings als ein gegen seine persönliche Anschauung indifferentes dialektisches Kunstmittel, als einen gelungenen schönen Zug offensiver Defensive nur von ihrer formalen und ästhetischen Seite zu betrachten, sondern wir fragen uns, welches sind die religions- oder geschichts-philosophischen Grundgedanken gewesen, welche ihn bei seiner die damalige protestantische Welt überraschenden Werthschätzung der Tradition geleitet haben.

Lessing ist in der Erkenntniß, daß der Religion ihr eigenes Lebensgebiet zukomme, dem Rationalismus und Supranaturalismus seiner Zeit weit voran geeilt, auch hat er hierüber tiefer und unbefangener als Kant gedacht. Es war aber keineswegs aus Veranlassung der Göze'schen Kontroverse, daß Lessing die Autarkie des religiösen Gefühls zuerst betonte, sondern schon 1751, also sechsundzwanzig Jahre zuvor, in einem Briefe von Berlin aus schreibt er über Klopstocks Messias, daß, wenn der Verfasser des Messias auch kein Dichter wäre, er doch ein Vertheidiger unserer Religion sein würde und dieses weit mehr als alle Schriftsteller sogenannter geretteter Offenbarungen oder untrüglicher Beweise. Oft beweisen diese Herren durch ihre Beweise nichts, als daß sie

das Beweisen hätten sollen bleiben lassen. Zu einer Zeit, da man das Christenthum nur durch Spöttereien bestreitet, werden ernsthafte Schlüsse übel verschwendet. Man setze dem Witze Witz, Scharfsinnigkeit der Scharfsinnigkeit entgegen! Sucht man die Religion verächtlich zu machen, so suche man auf der andern Seite sie in alle dem Glanze vorzustellen, in welchem sie unsere Ehrfurcht verdient. Dieses hat der Dichter gethan. Das erhabenste Geheimniß weiß er auf einer Seite zu schildern, daß man gerne seine Unbegreiflichkeit vergißt und sich in der Bewunderung verliert. Er weiß in seinen Lesern den Wunsch zu erwecken, daß das Christenthum wahr sein möchte, gesetzt auch, wir wären so unglücklich, daß es nicht wahr sei. Unser Urtheil schlägt sich allezeit auf die Seite unseres Wunsches — den meisten wird ein unbestrittener Beweis eben das sein, was einem Weltweisen ein unzubestreitender ist. In den Briefen die neueste Literatur betreffend VIII. 244. 245. wehrt er sich für die Autonomie des sittlichen Lebens, fährt aber fort: da ich zugegeben, daß die geoffenbarte Religion unsere Beweggründe rechtschaffen zu handeln vermehre, so sehen Sie wohl, daß ich der Religion nichts vergeben will. Die Religion hat weit höhere Absichten, als den rechtschaffenen Mann zu bilden. Sie setzt ihn voraus; und ihr Hauptzweck ist, den rechtschaffenen Mann zu höheren Einsichten zu erheben." Im Sinn Lessings dürfen wir hinzusetzen und diese höheren Einsichten sind nicht Selbstzweck, sondern zielen darauf ab, den Menschen zu beseligen. In den „Nordischen Beiträgen" hatte Klopstock eine Arbeit veröffentlicht, die bestimmen wollte, „welche von allen Arten, über das erste Wesen zu denken, die beste sei" und hatte als die höchste Stufe das betrachtet, „wenn die ganze Seele von dem, den sie denkt, so erfüllt ist, daß alle übrigen Kräfte in Bewegung gebracht sind, alle Zweifel sich verlieren, wenn wir uns nicht enthalten, unser Nachdenken durch kurze Rufe der Anbetung zu unterbrechen" 2c.

Lessing hiegegen: „Die Wahrheit läßt sich nicht so in dem Taumel der Empfindungen haschen", er sondert streng das Denken vom Schwelgen in Gefühlen. Will ich Vergnügen aus dem Gegenstand der Spekulation schöpfen, so müssen alle deutlichen Begriffe in eine gewisse Entfernung zurückweichen, in welcher

sie deutlich zu sein aufhören und ich mich blos ihre gemeinschaftliche Beziehung auf das Ganze zu fassen bestrebe. VIII. 246.

Eine solche Empfindung des Glücks kann offenbar stattfinden ohne daß ein diskursives Denken vorangegangen ist. Darum beharrt Lessing auch gegen Göze so fest darauf, daß thatsächliche Religiosität bestehen könne einzig auf dem Grund subjektiver religiöser Erfahrung. X. 127. „Göze soll nur nicht gleich über einen Unchristen schreien, wenn er auf einen ehrlichen Laien stößt, der sich an dem Lehrbegriff begnügt, den man für ihn aus der Bibel gezogen und ihn nicht sowohl deßwegen für wahr hält, weil er aus der Bibel gezogen, sondern weil er einsieht, daß er Gott anständiger und dem menschlichen Geschlecht ersprießlicher ist, als die Lehrbegriffe aller anderen Religionen, weil er fühlt, daß ihn dieser christliche Lehrbegriff beruhigt."

Von hier aus verstehen wir nun auch die Bedeutung, welche Lessing der Tradition und in specie der regula fidei einräumt. Seinem psychologischen Scharfblick konnte es nicht entgehen, daß die persönliche Glaubensgewißheit wesentlich das Produkt der religiösen Gemeinschaft von jeher war und heute noch ist. Religiöses Leben entzündet sich an religiösem Leben und gründet sich erfahrungsmäßig auf eine imponirende Autorität, sei diese nun der Gemeinglaube der Christenheit oder das Bekenntniß einer Sonderkirche oder hierarchische Institutionen, oder die überwältigende und eigenartige religiöse Individualität eines einzelnen Mannes. Der Gemeinglaube, den Lessing regula fidei nennt, wird alsdann seine lehrhafte Ausprägung mit sich bringen, wird sich im Symbol verfestigen, sowie die regula fidei den Inbegriff des apostolicum und athanasianum bildet. Eine feine Beobachtung ist es, wie auch heute noch in der evangelischen Kirche die Tradition mächtiger ist, als die Bibel, der allgemeine Inbegriff des christlichen Glaubens stärker wirkt zur Erhaltung der kirchlichen Lehre als Forschung in der Bibel; wie er in unübertrefflicher Kürze ausführt, daß wir alle schon als Christen an die Bibel heran treten.

So wie auf dem Gebiet der Lehre ist Lessing berechtigt die Bedeutung der Tradition für die Erbauung des evangelischen Christen zu betonen. Unser Volk, soweit es nicht etwa eine be-

stimmte religiöse Parteifarbe trägt und das ist doch selbst in Württemberg eine quantitativ verschwindende Minorität, erbaut sich weit mehr an dem lebendigen Wort der Predigt und der eigentlichen Tradition, dem Kirchenlied und dem Reichthum ascetischer Literatur, als an der Bibel.

Wir können es nicht leugnen, daß den Vertheidigern der Kirchenlehre gegenüber Lessing es ist, der den Begriff der Kirche in sein Recht wieder eingesetzt hat. Erlebt hat er es wohl nicht mehr, aber eingetroffen ist es doch, was er sagte, daß die Mehrzahl der Theologen sich auf seine Seite stellen werde, wohl noch in umfassenderem Sinn als er geahnt hat. Wir reden nicht davon, daß von theologischen Vertheidigern des apostolicum, welche von Lessing wie es scheint nichts als seine Betonung der regula fidei wußten und etwa noch die Erziehung des Menschengeschlechtes angesehen hatten, seinerzeit Lessings Name gegen die Kritik in's Feld geführt wurde, und sie ihn als Bundesgenossen für die Theopneustie der ersten vier Jahrhunderte beizogen, sondern die Bedeutung der religiösen Gemeinschaft für das religiöse Leben der Kirche im weitesten Sinn (nicht hierarchisch gefaßt) für das Christenthum, welche der orthodoxen Theorie verloren gegangen war, hat er, der scheinbare Feind der Kirche, zuerst wieder gewürdigt. Ist es ferner nicht also, daß heutzutage die tüchtigsten Leistungen der Apologetik in den von Lessing angedeuteten Geleisen gehen, indem sie die Erfahrung der sittlichen Hebung und religiösen Beseligung des Einzelnen und der von Christus ergriffenen Menschheit, also die Selbstbezeugung an Herz und Gewissen in den Vordergrund stellen? Es ist ein Zeichen seltener Genialität, daß Lessing, bei dem selbst in seinen vollendetsten poetischen Schöpfungen der Kritiker und Dialektiker über den Dichter die Ueberhand behielt, und zwar so sehr, daß er selbst mit Unrecht seine dichterische Begabung nicht sehr hoch anschlug, daß dieser selbe Lessing ein feineres Organ für die Eigenart des religiösen Lebens besaß, als die eifrigsten und wärmsten Apologeten jener Tage. Wohl ist er nicht der Einzige unter den großen Christen jener Epoche, welche inmitten der (nach Haman) eiskalten und hundemageren Philosophie der Aufklärung das Herz und Gemüth als die Domäne der Religion erkannten;

Haman und Herder sind Lessingen an lebendigem persönlichem Gefühl für den Herzschlag der Religion entschieden überlegen, allein, wenn es Haman's Verdienst bleibt, mit urwüchsiger Einseitigkeit den Glaubensstandpunkt geltend gemacht zu haben, wenn Herder es verstanden hat, die Naturseite und das dichterische Element in der Religion im hellen Feuer eigener Begeisterung seiner Zeit licht und lieb zu machen, so darf Lessingen der Ruhm nicht verkümmert werden, das Gesetz der geschichtlichen Entwicklung auf das Gebiet der Religion angewendet zu haben und ein wesentliches Mittelglied hiezu war und ist die Einsicht in die Bedeutung der religiösen Gemeinschaft für die Gestaltung des individuellen Glaubens.

Freilich ist dies nicht in dem Sinne zu verstehen, als ob Lessing nun selbst als Christ auf dem Boden der regula fidei stünde. Es ist ja bekannt, wie er zwischen der christlichen Religion und der Religion Christi unterscheidet. Nennt er doch 1771 in einem Briefe an Mendelssohn das orthodoxe System das abscheulichste Gebäude von Unsinn, dessen Umsturz zu befördern er sich zur Pflicht macht. Nicht minder widerwärtig war ihm freilich die moderne schielende hinkende und sich selber ungleiche Halborthodoxie, jenes vernünftige Christenthum (IX. 184) von dem man nicht weiß, weder wo ihm die Vernunft, noch wo ihm das Christenthum sitzt.

Ganz neue Bahnen schlägt vielmehr Lessing ein, um die geschichtlichen Religionen zu erklären, die Nothwendigkeit und zugleich die Beschränktheit derselben in ihrer zeitlichen Erscheinungsform aufzuzeigen in den berühmten Sätzen über die Erziehung des Menschengeschlechtes. Es ist dies die beredteste Apologie gegen die abstrakt verständige Kritik, welche Reimarus an der israelitischen Religion und deren Urkunden, dem Alten Testament übte, durch die Ausführung des Gedankens, daß jede Offenbarung durch das Bedürfniß und die geistige Assimilationskraft der betr. Lebenskreise bedingt sei.

Angedeutet ist die Tragweite dieser Idee für das Christenthum in den eigenen Versuchen Lessings, die Lehren von der Trinität, der stellvertretenden Genugthuung, der Erbsünde spekulativ zu deuten, Versuche, welche, so bedeutsam sie als Thatsache für

Lessings historischen Sinn und philosophische Besonnenheit zeugen, ihrem Inhalte nach keineswegs genügen können. Ihre Tendenz ist bezeichnet durch die §§ 68 und 69 ausgesprochene Warnung: „Hüte dich, du fähigeres Individuum, der du an dem letzten Blatt des Elementarbuchs stampfst und glühest, hüte dich, es deine schwächeren Mitschüler merken zu lassen, was du witterst, was du schon zu sehen beginnst, kehre lieber noch einmal um und untersuche, ob das, was du für Wendungen der Methode, für Lückenbüßer der Didaktik hältst, auch wohl nicht etwas Mehreres ist."

Schon diese Worte weisen darauf hin, was Lessing unter „Offenbarung" versteht. Noch deutlicher geht es hervor aus dem folgenden Satze aus dem Vorberichte des Herausgebers V. 269: „Warum wollen wir in allen positiven Religionen nicht lieber weiter nichts, als den Gang erblicken, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Orts einzig und allein entwickeln können, und noch ferner entwickeln soll, als über eine derselben entweder lächeln oder zürnen? Diesen unsern Hohn, diesen unsern Unwillen verdiente in der besten Welt nichts, und nur die Religionen sollten ihn verdienen? Gott hätte seine Hand bei allem im Spiele, nur bei unsern Irrthümern nicht?" Von Religion will Lessing reden und spricht überall nur von Vernunft, darum verkennt er den spezifischen Werth des Christenthums als Religion der Erlösung so sehr, daß er die Bedeutung Christi darin findet, daß er der erste zuverläßige, praktische Lehrer der Unsterblichkeit der Seele war. § 58. So wie wir allmählig zur Lehre von der Unsterblichkeit der Seele auch des Neuen Testaments entbehren zu können anfangen: könnten in diesem nicht noch mehr dergleichen Wahrheiten vorgespiegelt werden, die wir als Offenbarung so lange anstaunen sollen, bis sie die Vernunft aus ihren ausgemachten Wahrheiten herleiten und mit ihnen verbinden lernen.

Weil nur der Unsterblichkeitsglaube das Spezifische am Christenthum ist, darum muß nach Lessing eine Zeit kommen, da der Gedanke an jenseitige Vergeltung kein nothwendiges Hilfsmittel mehr sein wird und die Menschheit dieses Elementarbuchs muß entbehren können, da die Vernunft ohne gängelnde erziehende

Leitung der Offenbarung auf sich selbst stehen wird. „Sie wird kommen, die Zeit eines ewigen neuen Evangeliums, die uns selbst in den Elementarbüchern des Neuen Bundes versprochen wird.“ § 87. Woher kommt aber den Trägern der Offenbarung die Erkenntniß dessen, was erst nach Jahrtausenden als Resultat der gesammten und allgemeinen Vernunftwahrheit sich ergibt. Deutlicher hat sich Lessing hierüber nirgends ausgesprochen, als in dem vierten Beitrage, mit dem er die Herausgabe des Stückes „Ein Mehreres aus den Papieren des Ungenannten die Offenbarung betreffend“ IX. 204 begleitet. Obschon der menschliche Verstand nur sehr allmählig ausgebildet worden, und Wahrheiten, die gegenwärtig dem gemeinsten Manne so einleuchtend und faßlich sind, einmal sehr unbegreiflich und daher unmittelbare Eingebungen der Gottheit müssen geschienen haben, und als solche auch damals nur haben angenommen werden können: so hat es doch zu allen Zeiten und in allen Ländern privilegirte Seelen gegeben, die aus eigenen Kräften über die Sphäre ihrer Zeitverwandten hinaus dachten, dem größeren Lichte entgegeneilten, und andern ihre Empfindungen davon zwar nicht mittheilen, aber doch erzählen konnten. — Deutlicher klafft nirgends die Kluft zwischen dem oben ausgeführten Religionsbegriff und dem eben erörterten Offenbarungsbegriff. Kaum traut man seinen Augen, daß der Dichter, der große Psycholog Lessing solle geschrieben haben, das Mittel der Mittheilung von Empfindungen, soweit dies überhaupt möglich, sei die „Erzählung“ derselben. Konsequenter, aber einseitiger ist die Darstellung in der Erziehung des Menschengeschlechts, wo eben nur von Mittheilung gewisser Wahrheiten, gar nicht von Empfindungen geredet wird; hier aber kommt sich Lessing mit seinem richtigeren Religionsbegriff selbst in die Quere. Kurz vor dieser Stelle in demselben Abschnitt redet Lessing auch noch von der Offenbarung in einer Weise, die dem obigen Begriff, als ob sie nichts als dem gemeinen Verständniß vorauseilende Vernunfterkenntniß genialer Köpfe sei, zu widersprechen scheint. IX. 190.

„Wenn eine rechte Offenbarung sein kann und muß, so muß es der Vernunft eher noch ein Beweis mehr für die Wahrheit derselben, als ein Einwurf dawider sein, wenn sie Dinge

darin findet, die ihren Begriff übersteigen." (cf. credo, quia absurdum est.) „Wer dergleichen aus seiner Religion auspolirt, hätte ebenso gut gar keine! Denn was ist eine Offenbarung, die nichts offenbart." Weiter S. 192. „Eine gewisse Gefangennehmung der Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens beruht auf dem wesentlichen Begriff einer Offenbarung — — die Vernunft gibt sich gefangen, ihre Ergebung ist nichts anderes, als das Bewußtsein ihrer Grenzen."

Der Leser von heutzutage meint nothwendig noch weitere Ausführungen erwarten zu müssen, warum denn der Natur der Sache nach die abstrakte Vernunft nicht bieten kann, was der Glaube sucht und die Offenbarung ihm gewährt, allein Lessing bricht ab und man weiß nicht, will er nur der Apologetik eine unlösbare Aufgabe stellen oder wirklich einen leitenden Fingerzeig geben.

Ganz aus demselben Tone redet eine gegen Göze gerichtete Stelle: „Also besteht die ganze Vernunftmäßigkeit der christlichen Religion darin, daß sie nicht unvernünftig ist? Und Sie schämen sich nicht in Ihr theologisches Herz, so etwas zu schreiben? Schreiben Sie es, so predigen Sie es auch. Und das läßt man Sie in Hamburg predigen?"

Und doch bietet die Erziehung des Menschengeschlechts auch nichts besseres. Der Inhalt des Christenthums ist nichts anderes, als die vor 18 Jahrhunderten antizipirte Vernunftwahrheit, welche heutzutage nur noch ihrer weiteren Läuterung zum Evangelium der reinen Moral, die auf keinen jenseitigen Lohn mehr rechnet, bedarf.

Lessing selbst ist nicht der Mann gewesen, die aufgeworfenen Fragen zu beantworten. Weder war für Theologie und Wissenschaft hiezu die Zeit gekommen, noch lagen die Bedingungen dazu in seiner Individualität. War er einerseits scharfsichtig genug, Herz und Gefühl die Empfindung, wie er selbst sagt, als den subjektiven Faktor der Religion zu erkennen, so fehlte ihm doch das Verständniß ja auch nur die Ahnung von dem objektiven Faktor desselben, nemlich der Selbstmittheilung Gottes, die weder supranatural noch rational im Sinne der damaligen Ausdrucksweise ist. Sein scharfes Auge entdeckt im Herzen den Quellpunkt der Religion, allein in ihm selbst war die kritische ja skeptische Ader zu stark, seine messingene Lessingsnatur zu spröde, um dem

Begriff der religiösen Offenbarung gerecht zu werden. Diese scharfe Kritik richtete er aber nicht nur gegen fremde Arbeiten und Meinungen, sondern auch gegen sich. Darum macht er auch nicht den Anspruch in seinen zerstreuten Aufstellungen eine Theorie zu bieten, welche die Fülle des Lebens erkläre, sondern er bleibt in vorsichtiger Reserve, wie er von seinen Sätzen über die Erziehung des Menschengeschlechts sagt, „es sind Gedanken eines Mannes, der sich das Vergnügen macht, allerlei Hypothesen aufzubauen und wieder einzureißen." Bemerkenswerth ist, daß er sich nie zu der Autorschaft dieser hundert Sätze bekannt hat, nicht als hätte er sie abgeleugnet, sondern offenbar in dem Gedanken, sie sollten ohne das Gewicht seines Namens vor die Kritik seiner Mitwelt und der Geschichte treten.

Es liegen aber noch eine Anzahl von Stellen vor, welche ohne Rücksicht auf die gesammte Denkweise und die geniale Schroffheit Lessings die Vermuthung erwecken könnten, die Religion überhaupt sei ihm eine Chimäre gewesen, ein Hilfsmittel für die Unmündigen, deren der Philosoph, wie man damals sagte, entbehren könnte.

Wir wollen keine weiteren Stellen citiren, zumal da keine stärker ist, als die oben schon angeführte, „daß die Theologen auf seine Seite treten werden, um mit Aufopferung eines Flügels noch eine Weile den Rumpf zu retten." Irreführend ist zuweilen auch der Umstand, daß „die Religion" und Christenthum und zwar das symbolisch fixirte als Synonyma gebraucht werden, während Lessing an andern Stellen, wie natürlich, klar scheidet.

In diesem, wie in den anderen Fällen konnte Lessing nur das Ende des dogmatischen Christenthums, d. h. der Orthodoxie oder des Rationalismus in Aussicht nehmen, seine Religion, die des ewigen Evangeliums sollte dann erst zur allgemeinen Geltung kommen. Es ist uns unmöglich, von Lessing, der mit so starker Emphase in Leibnitzischem Optimismus seinen Glauben an die Zeit des ewigen Evangeliums als religiöses Postulat bekennt, den Zweifel daran als Lästerung brandmarkt (§ 81 ff.), anzunehmen, daß er auf die Frage: Haben wir noch Religion? mit einem süffisanten: „Je nachdem" geantwortet hätte. Wenn Religion haben heißt „Sich in Gott eins wissen mit der Weltordnung und frei von

der Weltschranke", wer wollte dem Großmeister der Kritik Religion absprechen; allerdings war sein Spinozisch-Leibnitzischer Gottesbegriff ein zu wenig lebensvoller, seine persönliche Art zu reflektirt, sein Zeitalter, der theologische Glaube und Unglaube seiner Zeit wenig dazu angethan, um ihn über den materialen Inhalt der Religion so klar werden zu lassen, als er die psychologische Basis derselben entdeckte. Ihm genügte es bei jeder philosophischen Erörterung die Ziele aufzufinden, Fragen anzuregen, zur endgiltigen systematischen Lösung fühlte er sich nicht berufen, ganz unähnlich dem lautesten Herold seines Ruhms, David Strauß, den er, einer der Begründer der neuen Literatur-Epoche, der prophetische Vorläufer der spekulativen Philosophie, an Genialität und Originalität so sehr wie an echt philosophischer εποχη des Urtheils überragt. So läßt er uns sammeln an seinen zerstreuten Bemerkungen über Grund und Kraft der Religion, kein engherziger Protestantismus, keine aufklärerische Parteirücksicht hindert ihn, in der mündlichen Tradition und dem Kern der Lehrüberlieferung der regula fidei die Bedeutung der religiösen Gemeinschaft des kirchlichen Lebens für die theologische Wissenschaft (wenn auch natürlich nicht für die kirchliche Praxis) neu zu entdecken. Es stimmt diese anderweitig verwerthete philosophische Beobachtung trefflich mit seinem Begriff der Religionsgeschichte, da er z. B. in der Beurtheilung der israelitischen Religion mit dem, was er für den Durchschnittsglauben des Volks hält, rechnet und diesen von der geistigen Höhe besonders erleuchteter Individuen scheidet. Konsequent durchgeführt hat er weder den einen noch den andern Gedanken, der fruchtbare Lebenskeim kommt nicht zur Entfaltung vor dem durch und durch rationalistischen Offenbarungsbegriff, mit welchem er ein Sohn des Aufklärungszeitalters geblieben ist. — Sein hohes Verdienst soll ihm darum nicht geschmälert werden, in einer Zeit, da die Orthodoxen darüber stritten, ob die Religion mehr ein habitus theoreticus oder practicus sei, dieselbe dem Rationalismus nichts war, als ein Mittel zur moralischen Besserung, in dieser Zeit auf die Autonomie und Autarkie des religiösen Lebens hingewiesen zu haben. Ein nicht minderer Ruhm ist es gegenüber der schwächlichen und in sich unsicheren Repristination, der geistes-

armen kalten Rationalisirung, d. h. Entleerung und der radikalen pietätslosen Verwerfung der überlieferten Glaubens-Anschauung im Begriff der geschichtlichen Entwicklung neue Bahnen, wenn auch nicht selbst geebnet, so doch angedeutet und dadurch über sich selbst hinausgewiesen zu haben.

Ein wesentliches Stück dieses seines Ruhmes wird es bleiben, daß er in innerem wenn auch nicht klar ausgesprochenem Zusammenhang mit dem Begriff der Entwicklung die Macht der religiösen Gemeinschaft zur Anerkennung brachte in einer Zeit, welche in abstrakter Verständigkeit in subjektivistischer und weltbürgerlicher Aufklärung vergessen hatte, wie tief die kräftigste Empfindung, die echt religiöse Ueberzeugung und Begeisterung bedingt ist von dem Lebenskreise, in dem wir wurzeln, von der Geschichte, die unsere geistige Nahrung gebildet hat und bildet.

Zeller (Vortr. und Abth. II. 327) sagt am Schluß seiner klaren Abhandlung über „Lessing als Theolog": „In der Erziehung des Menschengeschlechts liegt als innerster Kern der Grundgedanke der Hegel'schen Religionsphilosophie, in dem Evangelium der reinen Moral liegt der Grundgedanke der Kantischen Sittenlehre." Es wird nicht zu viel gesagt sein, wenn wir hinzufügen: In der Betonung der Autarkie des religiösen Gefühls, in dem Hinweis auf die Bedeutung der religiösen Gemeinschaft für die subjektive Frömmigkeit und deren Ausdruck liegen die wesentlichsten Ideen der Schleiermacher'schen Glaubenslehre.

Die neueste Wendung der pentateuchischen Frage.

Versuch einer Kritik von Wellhausens Geschichte Israels.

Von Dr. **Rud. Kittel,** Repetent in Tübingen.

Zweiter Artikel.

III. Die Priester und Leviten.[1]

Die Priester und Leviten sind der Gegenstand von Wellhausens viertem Kapitel. Wir sind damit zu der unzweifelhaft

[1] Man gestatte die Abweichung von der Ordnung des Originals. Sie mußte aus besonderen Gründen gewählt werden und entspricht außerdem dem mir von verschiedenen Seiten u. A. von Herrn Prof. Wellhausen selbst geäußerten Wunsche baldiger Besprechung der Priesterfrage.

schwierigsten und zugleich schwerwiegendsten Frage der hebräischen Archäologie geführt. Läßt ja schon der Name des Priestercodex erwarten, daß über seinen Charakter und seine Entstehung die Geschichte des israelitischen Priestertums am ehesten werde Auskunft zu geben haben. Brennend ist die Priesterfrage besonders geworden, seitdem Reuß und Graf in den von Ezechiel Kap. 44 gegebenen Bestimmungen über das Priestertum im neuen Jerusalem den „archimedischen Punkt" gefunden zu haben glaubten, von welchem aus die bisher giltige Pentateuchtheorie aus den Angeln gehoben werden könnte (Delitzsch). Wellhausen schließt sich hier vielfach an die Vorgänger, besonders Graf an. Wir haben es zunächst mit seinen Aussagen über Ezechiel und den Priestercodex selbst zu thun.

1. Der Priestercodex, führt er aus, scheidet streng zwischen Priester und Leviten. Blos Aaron und seine Söhne sind Priester, zum Opfer- und Räucherdienst befähigt, die Leviten sind Hierodulen, die zur Besorgung der niederen Dienste an die Aaroniten geschenkt wurden. Genau genommen gehören die Leviten gar nicht zum Klerus, sie werden nicht von Jahve berufen, sondern von den Kindern Israel ans Heiligtum gewidmet (124). Der Unterschied von Priestern und Leviten ist ebendarum im P. C. ein längst gegebener (128).

Ganz anders bei Ezechiel. In dem Plan des neuen Jerusalems, den dieser im Jahr 573 entwarf, verlangt er 44, 6 ff., daß an Stelle der heidnischen Tempelsklaven künftig die Leviten treten, die bisher das Priestertum besaßen. Als Priester sollen von jetzt an nur noch die Leviten von Jerusalem gelten, die Söhne Zadoks, die jetzt über ihre bisherigen Standesgenossen emporrücken. Und zwar bedeutet diese Anordnung eine vollständige Neuerung. „Denn es ist keine bloße Zurückweisung in die Schranken ihres Standes, wenn die Leviten nicht mehr Priester sondern Tempeldiener sein sollen, keine Herstellung eines status quo ante, dessen Befugnisse sie ungesetzlicher Weise überschritten haben, sondern ausgesprochener Maßen eine Degradation, eine Entziehung ihres Rechtes, welche als eine Strafe erscheint". Die Ursache ihrer Degradation ist ihre Betheiligung am Höhendienst. der dem Profeten als Götzendienst gilt.

Das Prinzip, dem Ezechiel damit folgt, ist die Logik der Thatsachen. Denn wie es kam, so mußte es kommen, seitdem mit der Centralisation des Gottesdienstes die Priester der abgeschafften Bamoth ihres Dienstes und Erwerbs verlustig erklärt waren. Das Deuteronomium will es zwar anders, es gibt auch den auswärtigen Leviten das Recht in Jerusalem zu opfern; aber seine Vorschrift wird nicht durchgesetzt 2 Kön. 23, 9.

Jene Verordnung Ezechiels schließt nun aber das Vorhandensein des P. C. für Ezechiel und seine Zeit aus. „Von der Grundlage des Deuteronomiums aus ist es leicht, sie zu verstehen, von der Grundlage des P. C. aus ist es ganz und gar unmöglich." Denn „der Unterschied zwischen Priestern und Leviten, den Ezechiel als eine Neuerung einführt, besteht nach dem P. C. seit ewigen Zeiten, was dort als Anfang erscheint, ist hier seit Mose immer so gewesen, ein Gegebenes, nichts Gemachtes oder Gewordenes."

Man wird leicht sehen, daß Wellhausens Beweisgang sich auch hier in die folgenden Sätze fassen läßt: Ezechiel führt die Trennung von Priestern und Leviten neu ein; im Priestercodex ist sie längst vollzogen; — also ist der P. C. die Fortbildung Ezechiels. Die Natur der Sache ergibt es, daß die beiden Prämissen denen des ersten Kapitels auffallend ähnlich sind. Unsre nächste Aufgabe wird es sein, sie an den Aussagen der beiden Hauptzeugen selbst, Ezechiels und des Priestercodex zu prüfen.

2. Zuvor jedoch sehen wir die ganze Beweisführung auf ihre Consequenz und Methode an. Wenn Ezechiel mit der Trennung der Priester und Leviten „bloß der Logik der Thatsachen einen moralischen Mantel umhängt" (126), so war diese Trennung schon *vor ihm* Thatsache. Er hat dann diesen Unterschied nicht erst selbst gemacht und derselbe ist in seinem Munde keine Neuerung. Und ebenso umgekehrt: wenn 2 Könige 23, 9 richtig ist und also Ezechiel für die schon vor ihm geschehene Abweichung vom deuteronomischen Gesetz als für eine vollzogene Thatsache „einen moralischen Ausdruck findet", so kann er nicht ihr Urheber sein.

Diese Bemerkung hat nicht den Zweck, nur eine formale logische Incongruenz in den Aussagen Wellhausens aufzuzeigen;

sie hätte sonst unterbleiben können. Sie will vielmehr zeigen, wie unsre These, daß Ezechiel nicht der Urheber jenes Gedankens ist, Wellhausen selbst ebenso für sich hat wie seine eigene, und er schon von seinen eigenen Sätzen aus kein volles Recht hat, diese zu behaupten. Mit andern Worten: schon in der angeführten Stelle 2 Kön. 23, 9 liegt der Beweis, daß jene Trennung vor Ezechiel stattfand. Josia, heißt es dort, veranlaßt die Priester der abgestellten Höhenheiligtümer, nach Jerusalem zu kommen, „aber sie opferten nicht, sondern aßen das Ungesäuerte mit ihren Brüdern". Sie werden, in Jerusalem angekommen, von ihren dort schon ansäßigen Kollegen, den Zadokiten, als Land- und Höhenpriester nicht für ebenbürtig angesehen und wohl zum theilweisen Mitgenuß der Opferantheile und als Gegenleistung hiefür zweifellos auch zu gewissen niederen Dienstleistungen, nicht aber zum Opfer- und Altardienst zugelassen. Damit sind sie als gewöhnliche Leviten eine Stufe niedriger gestellt als die jerusalemischen und zadokitischen, d. h. sie sind degradirt und ihre Trennung von den eigentlichen Priestern ist vollzogen. Wir berufen uns für diese Auffassung der Stelle auf Wellhausens eigene Worte 151: „sie mußten sich eine Unterordnung unter die Zadokiten gefallen lassen ...... auf diesem Wege entstand der Unterschied von Priestern und Leviten."

Wenn nun aber weiterhin Wellhausens Beweisführung hinsichtlich des Priestercodex sich darauf stützt, daß hier der bei Ezechiel erst im Werden begriffene Unterschied von Priestern und Leviten ein längst gegebener sei, das heißt doch wohl, daß er zu seiner Zeit ein fertig vollzogener, und damit, daß der P. C. zu einer Zeit entstanden sei, als er schon eine fertige Thatsache war, — so ist auch hiegegen ein Wort zu sagen. Zwar nach dem Wortlaut der Ausdrücke Wellhausens auf S. 127 f. könnte man zweifeln, ob seine Meinung in der That die angegebene sei, oder ob seine Worte nur besagen wollen: Der Unterschied sei als ein längst gegebener, seit Mose immer so gewesener fingirt.[1]

[1] Die Lösung besteht darin, daß faktisch beide Gesichtspunkte in einer der Klarheit nicht besonders förderlichen Weise untereinander gemengt sind. Die Worte haben in der Hauptsache den ersten, der Beweisführung aber ist der zweite untergeschoben.

Jedoch spricht für unsre Fassung erstens neben einem Theil der Aussprüche Wellhausens die Analogie seines ersten Kapitels, wo S. 40 deutlich die Centralisation des Kultus im P. C. als „vollendete Thatsache" bezeichnet ist. Ist die Centralisation im P. C. Thatsache, so wohl auch die Trennung der Priester und Leviten, denn beide hängen eng zusammen. Zweitens aber wird diese Fassung bestätigt durch den Vorgang Grafs,[1] der genau ebenso schließt, wie Wellhausen und drittens endlich nöthigt zu ihr die Thatsache, daß ohne sie die Betonung des Gegebenseins jener Differenz im P. C. keinerlei Bedeutung hätte. Sie hat ihren Werth nur, wenn aus dem wirklichen Vollzogensein der Trennung der Erkenntnißgrund für die Abfassungszeit des P. C. gewonnen werden soll. Die ganze Zuspitzung des Verhältnisses Ezechiels zum P. C. auf den Gegensatz von Werden und Sein auf S. 127 hat keinen Sinn, wenn das Sein als bloß vorgestelltes, nicht als vollzogenes gedacht und dem Werden als eine weitere Stufe der Entwicklung, nicht des Gedankens, sondern des realen Verlaufs, gegenübergestellt wird. Denn es leuchtet ein: ist die Trennung im P. C. im Ernste als fertige Thatsache vorausgesetzt, so kann diese Voraussetzung allerdings als Kriterium seiner nachexilischen Abfassung verwandt werden, wenigstens wenn sichergestellt ist, daß nach dem Exil allein jene Trennung wirklich und unbeanstandet zu Recht bestand. In dieser Form also hat der Schluß einen Sinn. Ist sie aber nur als Thatsache fingirt, so ist in der That nicht einzusehen, in welchem logischen Gesetz eine Nöthigung zu jenem Schlusse gefunden werden sollte.

Ist also diese Fassung der Worte Wellhausens richtig — und sie muß es, wie gezeigt, wenn nicht dem Wortlaut, so der Meinung und Consequenz des Ganzen nach sein — so glauben wir hier denselben Einwand wiederholen zu müssen, der schon oben auf S. 40 des ersten Heftes gegen die Consequenz in Wellhausens Methode erhoben wurde. Ist der P. C. einmal von Wellhausen als eine großartige Fiktion erkannt, so ist es eine

[1] Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments S. 46: „Der Unterschied von Priester und Leviten ist streng durchgeführt" und dies sind die „im zweiten Tempel in Wirklichkeit bestehenden Verhältnisse."

gefährliche Abweichung von seiner kritischen Methode, irgend ein mit den Grundlagen jener Fiktion zusammenhängendes Datum als historisch oder als für historische, nicht fingirte Situationen des Buches beweisend anzuerkennen. Glaubt man einmal, wie Wellhausen thut, im Verfasser des P. C. einen Mann sehen zu müssen, der die Stiftshütte, obwohl sie nie in dieser Gestalt existirte, um seiner Tendenz willen ersann, und der das ganze künstliche Gebäude seines Werkes darauf anlegte, daß es den Schein der mosaischen Zeit erregen sollte, so war er auch der Mann, die Centralisation des Kultus um die Stiftshütte und die Trennung der Priester und Leviten als vollzogen zu fingiren. Ja noch mehr, ist dies einmal der Fall, so kann es sich nach streng historischer und kritischer Methode überhaupt nicht mehr darum handeln, zu zeigen, was von den eigenthümlichen Aussagen des P. C. Fiktion, sondern was nicht Fiktion ist. Kommt einmal seine Tendenz mit der Geschichte in Conflikt, so ist zum Voraus Alles als unhistorisch anzunehmen, was überhaupt mit seiner spezifischen Tendenz Zusammenhang hat. Nur Aussagen, die gegen dieselbe gehen oder die trotz derselben anderweitige Beweise der Wahrheit für sich haben, können noch auf Glaubwürdigkeit Anspruch erheben.

Nur hinsichtlich Eines Punktes zieht Wellhausen klar und scharf die von uns geforderte Consequenz seiner eigenen Gedanken. Die Priester des P. C. heißen bekanntlich in der Regel Söhne Aarons. Hatte nun nachweislich in der älteren Zeit die Familie Aarons das Priestertum des Hauptheiligtums inne, und ist ferner die Familie Zadoks nur ein Zweig der Familie Aarons, so ließe sich eine geradlinige Stufenfolge in der Entwicklung des Priestertums in der Weise denken, daß zuerst die Söhne Aarons überhaupt, später nur die Söhne Zadoks Priester waren. Ezechiel wäre dann, wie Nöldecke sagt, noch exclusiver als der P. C. und ebendarum später. Hier, wie gesagt, regt sich in Wellhausen Nöldecke gegenüber die vorher eine Weile verleugnete alte kritische Ader. Er protestirt mit Entschiedenheit dagegen, daß diese Priesterbezeichnung des P. C., der ja doch nur eine Fiktion sei, als historisches Datum angesehen und verwendet werde. Sie kann unmöglich eine historische Situation wiederspiegeln, denn

„nur darum ist im P. C. der altersgraue Name an Stelle des geschichtlichen gesetzt um den Schein der mosaischen Zeit aufrecht zu erhalten“.

In Wahrheit, fährt Wellhausen ebendort (S. 128) fort, sei es gerade umgekehrt ein Zeichen der nachexilischen Abfassung des P. C., daß er die Priester des Centralheiligtums zu Söhnen Aarons mache. „Diese Meinung konnte vor dem Exil nicht gewagt werden“. Ob dieser letztere Satz und damit jene Schlußfolgerung richtig ist, hängt von einer genaueren Erörterung der Stelle 1 Sam. 2 ab, die wir auf einen späteren Zusammenhang verschieben. Hier reden wir von Wellhausens Methode und für sie ist uns der obige Satz werthvoll. Denn er gibt den Kanon an, nach dem der P. C. nach Wellhausens eigener Voraussetzung in allen den Stücken, die mit seiner eigentümlichen Tendenz zusammenhängen, allein beurteilt werden darf und durchweg beurteilt sein sollte.

Auch wir geben, wenn man den Ausdruck nicht im Sinne eines ethischen Tadels fassen will, im P. C. eine Fiktion, deutlicher gesagt: ein priesterliches Idealbild zu, das die Bestrebungen seiner Gegenwart im Gewande der mosaischen Vergangenheit vorträgt, theilweise aus selbständiger Conception schöpfend, theilweise das vorhandene Material von Gesetzen in seinem Sinne umgestaltend. Eben darum aber dringen wir darauf, daß mit dem Gesichtspunkt der Fiktion (wenn man ihn einmal so nennen will), d. h. mit dem Gedanken, daß der P. C. nicht einfaches historisches Dokument ist, Ernst gemacht und er nicht bloß da angewandt werde, wo es gerade passend erscheint. Zu des P. C. nicht streng historischer Einkleidung gehört aber sicherlich auch die Art, wie er die Unterordnung der Leviten unter die Priester vorträgt. Zur Gewinnung der durch sie wiedergespiegelten historischen Situation darf ebendeßhalb nicht die Frage gestellt werden: wann war jener Unterschied, wie er dort dargestellt wird, ein längst gegebener, sondern nur die andere: wann konnte „jene Meinung gewagt“, — wann konnte er als ein längst gegebener dargestellt werden? Die Antwort ist dann nicht zweifelhaft. Gewagt konnte jene Darstellung werden von dem Moment an, als die Trennung zum erstenmal gefordert wurde. Hat Ezechiel diesen

Gedanken wirklich zum erstenmal ausgesprochen, so zugleich mit ihm, wenn nicht, so schon vor ihm.

3. Damit sind wir von selbst auf Ezechiel geführt. Wir haben die Frage zu besprechen, ob die Trennung zwischen Priestern und Leviten von ihm in der That als vollständige Neuerung gemeint ist. Es handelt sich wesentlich um die viel citirte, aber noch selten genauer erörterte Stelle Ez. 44, 6—16.[1]

Sieht man die Stelle in ihrem Zusammenhang an, so ergibt sich leicht, daß der beherrschende und im Vordergrund stehende Gesichtspunkt für sie überhaupt nicht das Verhältniß von Priestern und Leviten, sondern die Heilighaltung des Tempels durch Entfernung der Ausländer ist. Sie ist der Anlaß und Zweck der ganzen Rede, der Passus über die Leviten und Zadokiten dagegen ist ihr nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck: müssen die Ausländer entfernt werden, so muß ein Ersatz für sie geschaffen werden. Hiezu bieten sich die Leviten am besten dar, denen diese Stellung von Rechtswegen und von Alters her gebührt und die ohnehin durch ihr jüngstes Benehmen nichts Besseres verdient haben. Nur weil das Bedürfniß der Heilighaltung des Tempels die Abstellung jener Heiden und die Besetzung ihrer leergewordenen Stelle verlangt, nicht um ihre Erniedrigung unter die Zadokiten anzuordnen, kommt der Profet auf die Leviten zu reden. Daß er dann, einmal in heiligen Eifer gerathen und in demselben auf sie geführt, ihre Bestrafung ausführlich bespricht, ist ebensogut zu verstehen, wenn er sie neu begründen und endgiltig sanktioniren, wie wenn er sie erstmals einführen will.

Schon diese eigentümliche Anordnung der Rede macht es also nicht nur möglich, sondern wahrscheinlich, daß das Neue was Ezechiel einführen will, nur die Entfernung der Fremden als Tempelwächter und die Einfügung der Leviten an ihre Stelle ist, nicht aber deren Erniedrigung. Diese scheint bei ihm eher schon vollzogen, wenn auch die Schärfe und Schneidigkeit des Tones

[1] Vgl. bes. Delitzsch, Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft ꝛc. 1880. VI., 279 ff. Ferner Riehm a. a. O. S. 1224, Dillmann, Exodus und Levitikus S. 461, und auf Seite Wellhausens neuerdings Smend, Comment. zu Ezechiel (im kurzgef. exeg. Handb.) z. d. St.

den immer noch sich dagegen auflehnenden Widerwillen der Leviten verräth, und so scheint genau genommen Ezechiels Maßregel nicht eine Degradirung, sondern nur eine Dislozirung der Leviten zu enthalten.

Was die Anordnung wahrscheinlich machte, wird wesentlich gestützt durch die Wahrnehmung, daß Ezechiel in der That von dem Verhältniß der Zadokiten und Leviten als von einer durchaus nicht vollständig neuen, sondern den Lesern bekannten Sache redet. 40, 45 f. 43, 19 nennt er die Priester Söhne Zadoks und erst 44, 6 ff. folgt die ausführliche Erörterung darüber, daß die Zadokiten allein Priester sein sollen. Man wird immerhin einwenden können, Ezechiel nehme dort voraus, was er nachher erst einführe. Allein ist es schon an sich zweifelhaft, ob er dies Verhältniß 44, 6 ff. erst einführt, so wird diese Art schon vorher über dasselbe als ein bekanntes zu reden jene Behauptung noch mehr in Frage stellen.

Der Schwerpunkt der Beweisführung wird nun aber von der Gegenpartei darauf gelegt, daß die Nichtzulassung der Leviten zum Priestertum für Ezechiel „ausgesprochenermaßen eine Degradation, eine Entziehung ihres Rechtes" sei, „welche als Strafe (nemlich ihres Höhen- und Götzendienstes) erscheint und als solche gerechtfertigt werden muß: sie sollen ihre Schuld büßen" (126). Am schärfsten wird das von Kuenen in der von Wellhausen S. 127 angeführten Stelle ausgesprochen: „Wenn die Leviten Kraft ihrer Geburt unmöglich Priester werden konnten, so würde es mehr als sonderbar sein, ihnen das Priestertum zu entziehen auf Grund ihrer Uebertretungen — ebenso sonderbar als wenn Jemand Bürgern als Strafe androht, sie sollten künftig in einer Versammlung von Edelleuten nicht mehr Sitz und Stimme haben." Was wir dagegen zu sagen haben ist: einmal, daß die zu Anfang ausgesprochene Bedingung nach dem früher Gesagten nicht als vom P. C. im Ernste gemachte Voraussetzung anzunehmen ist, sondern zu seiner Einkleidung gehört, die Ezechiel kennen mußte; sodann, daß das „nicht mehr" erst zu erweisen steht. Daß aber Jemand Bürgern, die Edelleute werden wollten — ob sie es nun schon einmal waren oder nicht — zur Strafe



dies Begehren versagen könnte hat keinen logischen Grund gegen sich. Man wird also, wie uns scheint, sobald man auf den Ausdruck נשא עון irgend etwas baut, zu viel thun. Streng genommen läßt sich aus demselben für unsre Frage in der That gar nichts folgern und die Betonung, daß die Maßregel Ezechiels eine Strafe sei, ist werthlos. Entzogen freilich kann den Leviten das Priestertum nicht werden, das sie gar nicht besitzen — zur Strafe so wenig als ohne Strafe. Wohl aber kann ihnen das, wornach sie streben, zur Strafe vorenthalten und ihnen also das Priestertum des Tempels, das sie als Ersatz ihres Höhenpriesterrechtes beanspruchen, um ihrer Uebertretung willen nicht gegeben werden.

Man sieht, die Hauptentscheidung liegt also schließlich in dem „Nicht mehr", in der Frage, ob was Ezechiel ausspricht in der That eine Entziehung des Priesterrechts, eine Degradation der Leviten im strengen Sinn bedeutet. Damit aber, glauben wir, wird von unserer Stelle mehr verlangt als sie leisten kann; sie gibt aus sich selbst keinen definitiven Aufschluß darüber. Zuvörderst nemlich ist davon, daß die Leviten nicht mehr Priester sein sollen in Ezechiel mit keiner Silbe die Rede. Was er V. 13 sagt lautet einfach: „sie sollen nicht zu mir nahen". Wollte man den Sinn, daß sie bisher nahen durften mit Bestimmtheit als Ezechiels Meinung erkennen können, so müßten wir statt des bloßen לא die Worte לא עוד erwarten.

Man wird entgegnen, jener Sinn des לא־יגשו sei der nothwendige und einzig mögliche, da ja der ganze Zusammenhang ihr bisheriges Priestertum, von dem sie jetzt abgesetzt werden, voraussetze. Daß sie nach dem Zusammenhang ein Priestertum haben, ist sicher; ob aber das Priestertum? ob sie noch das Priestertum Jahves und damit das Anrecht auf das Tempelpriestertum besitzen, dies ist dabei immer noch eine weite Frage. Man beachte nemlich, was es für ein Priestertum ist, das sie bisher, oder genauer: das sie in der letzten Zeit seit der Centralisation durch Josia inne hatten und wie der Wechsel in ihrer Stellung, den man als Degradation faßt, von Ezechiel ausgedrückt wird. Es heißt dort V. 11 am Ende und V. 12 am Anfang: „Sie (die Leviten) sollen vor sie (das Volk) hintreten sie zu

bedienen, weil sie sie bedienten vor ihren Götzen". Beidemal ist dasselbe Verbum שרת gebraucht.

Was sie innehaben ist das Priestertum der Höhen, das sie keineswegs mehr „vermöge ihres guten Rechtes" (126) besitzen, sondern das seit Josia verpönt und rechtlich abgeschafft ist, und das von dem Tag an, wo das Deuteronomium anerkannt wurde, nicht mehr als Priestertum gelten konnte. Wenn die alten Inhaber es dennoch beibehielten, oder wenn sie, weil man nach 2 Kön. 23 sie in Jerusalem nicht gebührend ankommen ließ, eigenmächtig dazu wieder zurückkehren und im Trotz und Unwillen über die von Seiten der Wächter des Jahvedienstes ihnen zu Theil gewordene Behandlung dem Höhenkulte noch den Götzendienst beifügen, so konnten sie sich nicht wundern und werden wir uns nicht wundern, wenn man sie in Jerusalem sofort nicht mehr als ebenbürtige Priester anerkannte und sie des Ehrennamens von Priestern Jahves, den sie bisher allerdings mit Recht besaßen, für verlustig erklärte. Denn die Höhe gilt einmal nicht mehr als Verehrungsstätte Jahves und ihr Priestertum ist Apostasie. Jene Apostaten haben auf diese Weise noch ein Priestertum, aber nicht das Jahves, und bei ihm können sie nicht mehr als Priester angestellt werden. Wollen sie an seinem Tempel ankommen, so können sie nur Handlanger sein, denn sie sind es der theokratischen Werthung nach faktisch jetzt schon. Dies finden wir mit sichtlicher Ironie in dem identischen Ausdruck für zwei scheinbar ganz verschiedene Dinge ausgesprochen, die in der theokratischen Schätzung des Profeten an Werth gleichstehen. Wer zum Priestertum auf der entwertheten Höhe, das dazu faktisch[1] in der Regel mit Götzendienst verbunden ist, zurückkehrt, entwerthet damit sich selbst und sein Priestertum; er steht in den Augen eines Jahvedieners an Rang nicht mehr auf der Stufe des Priesters, sondern des Handlangers. Die Leviten haben schon vorher faktisch nicht dem Jahve gepriestert (כהן), sondern dem Volk gedient (שרת) und dabei sollen sie bleiben. Nichts Neues sollen sie werden, sondern was sie bisher schon sind bleiben und was sie bisher thaten fortführen, nur am andern Orte. Denn mit dem

[1] Vgl. Baudissin in Herzog und Plitt Real-Enc.[2] Art. „Höhen."

Beharren auf der Höhe haben sie sich selbst längst degradirt; jetzt brauchen sie nicht mehr degradirt, nur dislozirt zu werden.

Im Exil mögen die Leviten gegen die im absterbenden Reiche Juda schon vollzogene Degradation vereinzelt protestirt und ihre Rehabilitirung im neuen Reiche verlangt haben. Ezechiel ist nicht der Meinung, daß sie diese in letzter Zeit verdient hätten. Im Gegentheil, nun da sie in ihrem Abfall bis ans Ende beharrt sind und damit den Untergang des Reiches herbeigeführt haben (vgl. Kap. 6), sollen sie erst recht, von Frischem mehr als zuvor degradirt werden. Insofern hat Ezechiels Maßregel wirklich in der Kraft und Schärfe ihres Tones die Form und den Schein einer Neuerung und so läßt es sich verstehen, wie sie von Vielen bis auf den heutigen Tag dafür gehalten wird. Dies ist aber auch der einzige Grund, der in ihr selbst dafür gefunden werden kann. Aber er kann nicht genügen, denn die Schärfe und Eindringlichkeit der Rede erklärt sich reichlich, wenn sie die verschärfte Wiederholung und profetische Sanktionirung einer vorherbestehenden Forderung ist und den endlichen Abschluß eines Jahrhunderte langen Streites bringt.

In der vorstehenden Erörterung von Ez. 44 ist zu zeigen versucht, daß diese Stelle von sich aus ebenso gut eine andere als die Erklärung Wellhausens und seiner Partei zuläßt und daß die andere Deutung nach Zusammenhang und Wortlaut der Stelle sogar einen Grad der Wahrscheinlichkeit für sich hat. Wir verknüpfen damit nicht die Meinung, daß sie mit zwingender Nothwendigkeit so erklärt werden müsse, sondern wünschten nur die Anerkennung, daß unsre Deutung im Wortlaut der Stelle ihr Recht hat. Ist man zum Voraus und aus andern Gründen überzeugt, daß die Leviten bis zum Exil das volle und unbestrittene Priesterrecht im Tempel hatten, so wird man diese Voraussetzung trotz jener entgegenstehenden Wahrscheinlichkeit auch in unsrer Stelle lesen, oder vielmehr man wird dann auch unsre Stelle nach jener Voraussetzung verstehen und erklären können; denn bestimmt ausgeschlossen ist sie nicht. Glaubt man aber, wie wir allerdings thun, schon in 2 Kön. 23, 9 eine Degradation

der Leviten überhaupt — denn was den nach Jerusalem kommenden blühte, wurde den widerspenstigen und auf die Höhen zurückkehrenden desto sicherer zu Theil — finden zu müssen, so wird man in Ez. 44 nichts Weiteres sehen können, als daß der Profet sich energisch und neuerdings wieder jenen Bestrebungen der Priester von Jerusalem anschließt; denn ausgesprochen ist eine wirkliche Degradation von Ezechiel ebensowenig. Wir glauben damit den Beweis geliefert zu haben, daß die Stelle für sich überhaupt kein vollständig sicheres Resultat über unsre Frage ergibt. Sie bedarf selbst der Erklärung von außen her, aus dem Gesetz und den geschichtlichen Büchern. Ihre Stimme geht mehr gegen als für Wellhausen, aber sie genügt nicht, seine These positiv zu widerlegen. Wohl aber negativ und indirekt. Denn von alledem, was man Positives gegen das Alter des P. C. in ihr finden will, liegt in ihr selbst nichts. Sie ist ebendamit überhaupt nicht der archimedische Punkt, von dem aus der Pentateuch aus seiner bisherigen Lage gebracht werden könnte, für den man sie hält, und es kommt ihr somit für die Kritik des Pentateuch keinerlei selbständige Bedeutung zu. Will man seine Priestergesetzgebung für nachexilisch erklären, so wird man sich nach andern Beweismitteln umsehen müssen.

Zu einem ähnlichen negativen Resultat ist hinsichtlich dieser Stelle jüngst auf ganz anderem Wege Delitzsch gelangt. Er zeigt a. a. O. S. 276 ff. an der nachexilischen Geschichte, daß der Rangunterschied der Priester und Leviten sofort bei der Rückkehr aus dem Exil als feststehender und längst vorhandener angesehen wird und deshalb nicht erst in Folge der Forderung Ezechiels entstanden sein kann, vielmehr in die vorexilische Geschichte zurückzudatiren ist. Damit ist von hier aus der Beweis geliefert, daß für den P. C. auch vor dem Exil Raum ist, und zugleich gezeigt, daß Wellhausens Voraussetzungen über Ez. 44, selbst wenn sie richtig wären (was Delitzsch zuzugeben scheint), das Problem nicht lösen, sondern „den Räthselknoten zerhauen“ (281). Delitzsch weist ferner auf die Thatsache, die uns besonders beachtenswerth erscheint, daß die Tempelsklaven, die Ezechiel aus dem Heiligtum verweist, unter den zurückgekehrten Exulanten zwei zahlreich vertretene Klassen ausmachen. Also nicht auf Grund der Bestimm-

ungen Ezechiels, sondern **trotz** derselben und im Gegensatz zu ihnen wird der nachexilische Kultus eingerichtet. Ezechiel ist, dies scheint uns unleugbar, ebendamit überhaupt keine Vorstufe der nachexilischen Entwicklung, also auch nicht des nachexilischen Pentateuch. Also auch von dieser Seite aus gilt es: wäre der Priestercodex je nachexilisch, so wäre dies aus Ezechiel nicht zu beweisen.

Man kann den von Delitzsch hervorgehobenen Gesichtspunkt noch weiter ausdehnen und kurzweg sagen, daß Ezechiels Gesetzgebung überhaupt, soweit wir sehen, für die Gestaltung der nachexilischen Verhältnisse keine Bedeutung gewann. Es ist fraglich, ob sie das nur selbst will und sicher, daß sie nicht so verstanden wurde. Das Letztere zeigt der faktische Verlauf. Weder hinsichtlich der Feste, noch der Priester, noch vollends der Landesvertheilung richtet man sich nach seinen Vorschriften, — offenbar weil man wußte, daß seine Angaben gar nicht eine für die nächste Zukunft berechnete Gesetzgebung, sondern ein „Gesicht", ein profetisches Idealbild sein wollen, das an die Gegenwart anknüpft, aber sie nicht direkt umgestalten will. Selbst bei der Degradation der Leviten kann es zweifelhaft erscheinen, ob sie, wäre sie nur durch Ezechiel befohlen worden, je wirklich Boden gewonnen hätte.

4. Wellhausens zweite Prämisse betrifft den Priestercodex. Auch sie haben wir zu prüfen. Es soll hier in Kurzem der Versuch gemacht werden, zu zeigen, daß dieses Buch die Erniedrigung der Leviten unter die Söhne Aarons weder ausschließlich als fertige Thatsache noch überhaupt ausschließlich und ursprünglich enthielt, sondern daß es in einem Theil seiner Aussagen diesen Gegensatz gar nicht kennt, in einem andern die Erniedrigung der Leviten zwar kennt, aber nur scheinbar als fertigen Besitz, thatsächlich als Gegenstand eines Kampfes beider Theile. Mit andern Worten: die Aussagen des P. C. in der Priesterfrage bestehen wie ich glaube aus **zwei Schichten**, einer früheren aus der Zeit der Gleichstellung von Priestern und Leviten und einer späteren aus der Zeit der Unterdrückung dieser stammenden.

Es ist eine gemeine Rede unter den Kritikern, der P. C. scheide zwischen Priestern und Leviten und nenne die ersteren Söhne Aarons. Sie ist in dieser Allgemeinheit ausgesprochen

unrichtig. Denn der P. C. enthält eine Reihe von Gesetzen, in denen die fungirende Person einfach der Priester heißt und der Verfasser von den Söhnen Aarons nichts weiß. Wir wählen als Beispiel Lev. 4 und 5. Im ersteren steht zuerst dreimal „der Priester, der gesalbt ist" (V. 3. 5. 16.) und darauf siebenmal „der Priester" (V. 20. 25. 26. ꝛc.). Im letzteren fungirt durchgängig der Priester schlechtweg, als gäbe es gar keine Söhne Aarons und als könnte keinerlei Zweifel sein, wer dieser Priester ist. Dies geht selbst noch ins folgende Kapitel fort, dessen erstes Gesetz zwar durch Mose an Aaron und seine Söhne gerichtet ist,[1] sich darauf aber um Aaron nicht kümmert, sondern schlechthin vom Priester redet,[2] wogegen dann das folgende Gesetz V. 7—11 gar nichts von Priestern im Allgemeinen, sondern nur von Söhnen Aarons weiß.

Daß hier eine eigene Schicht des P. C. vorzuliegen scheint, die von dem Priestertum der Aaronssöhne nichts weiß, fällt freilich in den jetzigen Zusammenhängen nicht sofort auf, da wir einmal wissen, daß der P. C. im Allgemeinen die Söhne Aarons für die Priester erklärt, besonders, daß er es zu seinen speziellen Aufgaben rechnet, das aaronitische Priestertum zu begründen. Bedenken wir aber, daß der P. C. wie er jetzt vorliegt, keineswegs eine Einheit ist und daß beispielsweise die Gesetze in Lev. 1—7 weder unter sich noch mit dem Uebrigen ursprünglich und nothwendig zusammengehören, sondern viel eher den Eindruck einzelner anfangs für sich bestehender Gesetze machen, so kann man mit Grund fragen, ob unter dieser Voraussetzung der Leser eines solchen Gesetzes, also etwa eben des oben genannten, von selbst wissen konnte, daß mit dem Priester nur Aaron und seine Söhne gemeint seien?

Diese erste Wahrnehmung wird aber verstärkt durch eine andere Reihe von Gesetzen des P. C., in denen zwar die „Söhne Aarons" als Priesterbezeichnung stehen, aber in höchst auffallender Weise mit der einfachen Bezeichnung „der Priester" wechseln,

[1] Man wird auch diese Häufung nicht zufällig finden: V. 1. „Jahve redete mit Mose. V. 2. Gebiete Aaron und seinen Söhnen. V. 3. Dies ist das Gesetz des Brandopfers." Mindestens V. 2 ist Zusatz.

[2] Vgl. auch Dillmann, Exod. u. Levit. S. 458 oben.

so daß der Gedanke nahegelegt ist, auch hier habe ursprünglich der ganze Sachverhalt wie in den vorhin genannten Fällen gewaltet und die Bezeichnung „Söhne Aarons“ sei erst nachher von dem, beziehungsweise einem im Sinn des P. C., d. h. des aaronitischen Priestertums arbeitenden Redaktor eingetragen worden. Es ist schon früher auf den auch von Andern wahrgenommenen Pleonasmus der Ausdrücke in Lev. 17 aufmerksam gemacht und daraus eine Ueberarbeitung des dortigen Textes im Sinne des P. C. erschlossen worden. Derselbe Sachverhalt scheint auch hier vorzuliegen.[1] Dort handelte es sich um den allein legitimen heiligen Ort, die Stiftshütte, hier um das einzig berechtigte Priestertum der Aaroniten. Beide Dinge hängen eng mit der Tendenz des P. C. zusammen und so wurden die älteren Gesetze in diesem Sinn überarbeitet.

Als Beispiel wählen wir hier Lev. 1—3. Auch hier überwiegt weitaus die Bezeichnung „der Priester“. Aber es wird mehrfach in höchst auffallender Weise plötzlich in die pluralische Formel „die Priester, die Söhne Aarons“ oder „die Söhne Aarons des Priesters“, auch „Aaron und deine Söhne“ übergesprungen; am auffälligsten 2, 2. 1, 11. 12. Dabei läßt sich keine Regel beobachten als die, daß überall, wo die Stiftshütte auftritt, auch die Aaronssöhne und nicht der Priester schlechtweg erscheinen 1, 5. 3, 2. 13. Dies eine Datum verräth den Sinn der ganzen Erscheinung. Die Verordnungen galten ursprünglich allgemein und wußten nur vom Priester (an der Bama); im Sinne des P. C. hat eine Redaktion die Centralisation an der Stiftshütte und die Beziehung aufs aaronitische Priestertum eingetragen.

Sind die bisherigen Beobachtungen richtig, so haben wir innerhalb des P. C. Abschnitte, die vom aaronitischen Priestertum und damit von der Trennung zwischen Priestern und Leviten nichts wissen. Diese Annahme findet nun ihre volle Bestätigung in Num. 17, 16—28, der Geschichte von Aarons blühendem Stab. Die Erzählung hat alle Zeichen eines elohistischen Stücks und paßt doch nicht in den jetzigen Zusammenhang des P. C. In der ganzen vorhergehenden Ausführung desselben fällt es nämlich Niemand

[1] Auch diese Wahrnehmung verdanke ich dem verstorbenen Dr. Diestel. Die daraus fließenden Folgerungen habe ich selbst gezogen.

in den Sinn, an der Erwählung Levis gegenüber den übrigen Stämmen zu zweifeln; im Gegentheil, das Volk nimmt schließlich für Levi Partei. Nun stehen auf einmal die elf Stämme dem zwölften gegenüber, das Volk (nicht einzelne Leviten) murrt gegenüber Mose und Aaron, daß sie ihren Stamm bevorzugen.

Man könnte nach dieser Anschauung meinen, wir haben es mit einem Stück der Jehovisten zu thun. Dies ist aus mehreren Gründen unmöglich, unter andern auch wegen V. 25 vgl. mit Ex. 25, 22 (vgl. Kayser a. a. O. S. 89). Aber wir haben es mit einer andern Anschauung innerhalb des heutigen Priestercodex zu thun und zwar ohne Zweifel mit einer älteren Schicht desselben[1], welche den Gegensatz von Priestern und Leviten noch nicht enthält und die uns hier wie an den zuerst genannten Stellen in ihrer Urgestalt entgegentritt, wogegen sie in der Mehrzahl der Stellen bei der Zusammenstellung des jetzigen P. C. eine Ueberarbeitung in dessen Sinn erhalten hat. Es ist nicht damit gethan, zu sagen, hier werde zum Abschluß der bisherigen Erzählung des P. C. „das Vorrecht der Aaroniten vor den Leviten und dem Volke" noch einmal bestätigt (Kayser). Denn erstens ist im P. C. ihr Vorrecht vor den Leviten längst bestätigt, zweitens aber ist der Zweck dieser Erzählung eben nicht dieser, sondern die Privilegirung Levis vor den übrigen Stämmen. Denn diese letzteren sind V. 25 (vgl. 24) mit den בני־מרי gemeint. Die Erzählung läßt sich nicht anders deuten, als daß wir auch innerhalb des jetzigen P. C. einen Bericht vom Murren des Volkes, der übrigen (Laien-) Stämme gegen den Stamm Aarons, den Priesterstamm besitzen. Aarons Stamm, d. h. der Stamm Levi steht als Ganzes den übrigen gegenüber, von einer schroffen Theilung innerhalb desselben ist nichts gesagt. Daß Aarons, nicht Levis Name auf den Stab kommt, beweist sie nicht, es beweist nur, daß Aaron das Priesterhaupt ist und daß Levi um Aarons willen erwählt wird, nicht umgekehrt. Aber die Hauptsache ist und bleibt: Stamm steht gegen Stamm, nicht die einzelne Familie gegen ihren eigenen Stamm, wie vorher; Aaron mit Levi geht gegen die übrigen, nicht Aaron gegen Levi und

[1] Vgl. auch Wellh. Jahrb. f. d. Theol. 1877 S. 451, wo dies in der Hauptsache anerkannt ist.

die übrigen. Die hier vertretene Anschauung ist also: der ganze Stamm Levi, vermöge seines Zusammenhangs mit Aaron dem Priestervater, hat das Priesterrecht, das ihm aber vom Volke streitig gemacht wird. Der Unterschied beider, der Leviten und Aaroniten, wenn er auch latent schon da sein mag, worauf das Vorantreten Aarons weist, tritt jedenfalls noch nicht als eigentlicher Gegensatz hervor.

Neben dieser einen Schicht des P. C. steht nun allerdings die andere, in der man in der Regel die Trennung von Priestern und Leviten als etwas „immer so Gewesenes, längst Gegebenes" findet. Die Berechtigung dieser Auffassung kann nach der Art, wie Num. 3. 8. 18. das Verhältniß der Aaroniten und Leviten dargestellt wird, nicht in Zweifel gezogen werden. Nur bleibe man dabei, daß diese Art der Darstellung des Sachverhalts nur der Schleier der idealen mosaischen Zustände ist, den der Priestercodex um seinen Inhalt wirft. Aus dem Schleier selbst kann ebendeßhalb die wirkliche historische Situation, der das Buch entstammt, nicht erkannt werden.

Nur an Stellen, wo sozusagen der Schleier den Körper nicht vollkommen bedeckt, wird dieser selbst sichtbar: wo im Widerspruch mit dem geschilderten Idealbilde andere Zustände als dieses erwarten läßt durchschimmern, da werden wir mit Recht einen Anhaltspunkt über die wahre historische Situation finden können, aus welcher heraus der Verfasser schreibt. Man wird zum Voraus die Richtigkeit des folgenden Grundsatzes nicht in Abrede stellen: hat der Priestercodex in dem Theil, der die Trennung von Priestern und Leviten kennt, neben den Aussagen, welche diese als seit Alters vollzogen darstellen, solche in denen sie noch nicht vollzogen scheint, so werden wir nach dem bekannten Charakter des Buches den letzteren größeren Anspruch auf Glaubwürdigkeit zumessen, als den ersteren. Das Vorhandensein jener Aussagen ist zu erweisen.

Obenan steht Num. 16, 8—11. Die alte Tradition von einer Empörung in der mosaischen Zeit wird von jedem der pentateuchischen Erzähler in seiner Weise wiedergegeben, je nach den Bestrebungen seiner Zeit und der Auffassungsweise der Kreise, in denen er sich bewegt. Vom P. C. wird sie auf den Gegensatz

der Aaroniten und Leviten angewandt. Aber man sieht deutlich genug, wie die Erniedrigung der Leviten unter Aaron dem Verfasser noch keine im Ernst vollzogene Thatsache ist. Die ganze Erzählung ist aus einem Kampf beider Theile herausgeschrieben und will die in der Gegenwart noch fortbestehenden freventlichen Ansprüche der Leviten ans Priestertum dämpfen. Zum weiteren Erweis hiefür verweisen wir auf unsre Erörterung im ersten Heft dieser Zeitschrift S. 38 f., aber auch auf die Bemerkung Wellhausens selbst S. 151 unten.

Haben wir hier innerhalb des P. C. noch nicht den sicheren Besitz des ausschließlichen Priesterrechts auf Seiten der Aaroniten, sondern den offenen Kampf um dasselbe, so finden wir etwas Aehnliches in den Bestimmungen über die Leviten selbst. Hier blickt abermals die thatsächliche historische Situation des P. C. beinahe widerwillig unter der Hülle der mosaischen Zeit durch. Zwar werden die Funktionen beider Theile geschieden: die Leviten dienen den Aaroniten 3, 6 f. 8, 15. 18, 2 und versehen den Dienst an der Stiftshütte 18, 6. 3, 7 f., jene den Dienst des Altars und so das eigentliche Priestertum 3, 10. 18, 7. Doch werden auch mehrfach die Funktionen beider Theile mit denselben Ausdrücken belegt, so daß der Unterschied unversehens fast verwischt erscheint (vgl. 18, 2 und 6: das Amt an der Stiftshütte gehört den Priestern wie den Leviten, V. 5 den Aaroniten das Heiligthum so gut wie der Altar ꝛc.) und besonders werden zuweilen für die Leviten Bezeichnungen verwandt, wie man sie nur für die Priester erwartete (Num. 8, 11: עבד עבדת יי, besonders aber 8, 19: וּלְכַפֵּר עַל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל — sonst eine rein priesterliche Funktion).

Doch wollten wir auf diese Aehnlichkeiten nicht allzuviel Werth legen, da ja die Differenz daneben entschieden festgehalten ist, wenn nicht noch eine andere Wahrnehmung dazukäme, die vielleicht ihr Gewicht verstärken und sie selbst erklären kann. Fragt man nemlich nun, auf Grund der in Num. 3 und 18 festgestellten Scheidung, noch genauer: was denn dann die Leviten, wenn sie nicht Priesterdienste verrichten dürfen, nach dem P. C. Positives thun sollen? — so sind wir in der That um eine Antwort verlegen. Die allgemeine Auskunft wissen wir: sie sollen den Dienst an der Stiftshütte thun; aber worin besteht derselbe?

Num. 4 sagt uns, daß ihr Dienst im Tragen der Hütte und ihrer Geräthe besteht: die Kahatiten, weil aus ihnen Aaron stammt, tragen die heiligen Geräthe selbst, die Gersoniten die Teppiche, die Merariten die Bretter und was sonst zum Baugerüste gehört. In ähnlicher Weise sagt uns Num. 3, daß diese drei Levitengeschlechter, nur in anderer Folge (Gerson voran) die משמרת am Heiligthum zu üben haben. Damit kann zwar bei den werthvollen Stücken, die den Kahatiten anvertraut sind, ein Bewachen gemeint sein (ohnehin da V. 31, aber wiederum nur in der allgemeinsten Weise, noch von einem andern Dienst an ihnen spricht); bei den Tüchern, Brettern, Pfählen und Seilen der Andern aber ist damit außerdem und als ihr Hauptamt der Transport und das Auf- und Abschlagen der Hütte gemeint.

Man sieht, was von dem Amt der Leviten irgend näher verlautet, sind lauter Funktionen, die für den Wüstenzug wohl passen mögen, außerdem aber keine Bedeutung haben (vgl. auch Dillmann Exod. und Lev. 456 in der Mitte). Was aber ist ihr Geschäft im Land Kanaan? Merkwürdiger Weise lediglich Nichts, als das vage: „sie dienen den Priestern". Wie erklärt sich diese Erscheinung. Wir meinen, es gebe nur Eine Erklärung. Der P. C. weist den Leviten kein bestimmteres Geschäft an, weil er noch keines weiß oder zu nennen wagt. Er steht damit in derselben Situation wie Num. 16. Daß die Leviten künftig dienen müssen, darüber ist er sich klar, aber vollzogen ist seine Forderung noch lange nicht, ja sie ist von ihrem Ziele noch so weit entfernt, daß man noch nicht einmal bestimmte Vorschläge über das Wie zu machen wagt. Man wagt ihre Erniedrigung erst im Allgemeinen zu fordern, denn die Institution ist erst im Stadium des Werdens und des Kampfes. Wenn der Verfasser schon ein bestimmtes Bild davon hatte, was aus den Leviten geworden ist, oder nur was aus ihnen werden sollte, so müßten sich sicherlich Anspielungen darauf vorfinden. Denn man konnte den Leviten in der Wüste so gut wie später auch andere Funktionen, das Waschen, Schlachten u. dgl. übertragen; und wie ungleich wirksamer mußte dies gegenüber Vorkommnissen wie das korahitische sein, als der Hinweis auf das bloße Tragen? Aber man will erst das Princip selbst einmal durchdrücken und die Anwendung der Zukunft überlassen.

So hat uns also die getrennte Betrachtung Ezechiels und des Priestercodex für sich ergeben, daß die erste Prämisse Wellhausens unsicher, die zweite unrichtig ist. Ezechiel 44 aber erhält, wie wir gezeigt, sein Licht erst von außen; die erste Prämisse wird somit durch den Fall der zweiten noch wankender. Damit muß auch der Schlußsatz, daß der P. C. eine Fortbildung Ezechiels sei, von selbst erheblich erschüttert werden; die weitere Vergleichung beider selbst kann sich ebendeshalb kurz fassen.

Es läßt sich zeigen, daß nicht sowohl die Anschauung des P. C. in der Priesterfrage über Ezechiel, als vielmehr der letztere über jenen hinausgeht. Wir sahen, wie im P. C. die Erniedrigung der Leviten theilweise noch gar nicht vorhanden, theilweise eine erst werdende ist, die sich erst in allgemeinen Ausdrücken bewegt. Bei Ezechiel finden wir das Prinzip consequent und concret durchgeführt bis zum Waschen und Schlachten. Ferner ist es nicht nur ein wesentlicher Unterschied beider Bücher, sondern ein weiterer Fortschritt Ezechiels auf dieser Bahn gegenüber dem P. C., daß er die jetzige Stellung der Leviten als Strafe faßt, der P. C. dagegen noch nicht wagt, sie so darzustellen. Ganz Levi hat dem übrigen Volk gegenüber einen Vorzug, Jahve hat ihn aus allen Stämmen ausgesondert;[1] seine Stellung ist keine Strafe, sondern im Gegentheil eine Ehre (Num. 16, 9).

Jedoch man weist auf einige Stellen, aus denen trotzdem unwiderleglich hervorgehen soll, daß der P. C. Ezechiel voraussetze, hauptsächlich Num. 18, 23 vgl. m. Ez. 44, 10 (Wellh. 151). In der letzten Stelle ist, wie bekannt, den Leviten ihre jetzige Stellung als Strafe angekündigt mit den Worten נשאו עונם und eine ganz ähnliche Phrase ist allerdings auch in jener Stelle von den Leviten gebraucht. Es heißt dort: „und der Levit, er soll leisten den Dienst der Stiftshütte, und sie sollen büßen ihre Verschuldung" (ישאו עונם). Zu der ersteren Stelle sagt auch Smend in seinem Commentar über Ezechiel S. 363: „der Ausdruck findet sich vom Dienste der Leviten auch Num. 18, 23, wo er aber im Zusammenhang mit Num. 16 gar keinen Sinn hat und nur zu begreifen ist, wenn jene Stelle von unserer abhängig ist." Demnach scheint es also, der P. C. setze hier die Worte Ezechiels

[1] Dies gegen Wellh. S. 124: Levi sei im P. C. nicht von Jahve berufen.

voraus und citire sie gleichsam. Diese Behauptung hat, wenn man Num. 18, 23 für sich allein liest, in der That vielen Schein für sich. Denn man sieht für den Augenblick wirklich nicht ein, woher hier plötzlich das Büßen der Verschuldung kommt. Aber sie hat ihren Schein auch nur unter jener Voraussetzung.

Denn einmal paßt, wie eben gezeigt, der Gesichtspunkt der Strafe durchaus nicht zur übrigen Anschauung des P. C. von den Leviten. Sodann aber erhält die Stelle, sobald sie im Zusammenhang des ganzen Kapitels angesehen wird, ein ganz anderes Licht. Der erste Blick auf V. 1 zeigt nemlich, daß das Tragen der Verschuldung mit ganz denselben Worten נשא עון auch von den Aaroniten ausgesagt wird. „Jahve sprach zu Aaron: Du und deine Söhne und dein Vaterhaus mit dir, ihr sollt tragen die Verschuldung des Heiligtums. Aber du und deine Söhne mit dir, ihr sollt tragen die Verschuldung eures Priestertums. Aber auch deine Brüder, den Stamm Levi, laß herzutreten mit dir." Da sehen wir deutlich drei Klassen: erstens Aaron und seine Söhne, die Priester. Sie büßen die Verschuldung ihres Priestertums. Dies kann nur heißen: sie haben die Vergehen gegen die eigentlichen Priester-, d. h. die Opfervorschriften auf sich zu nehmen und zu sühnen. Eine zweite Klasse bildet das Vaterhaus Aarons. Sie büßen zusammen mit den Priestern die Vergehen gegen das Heiligtum. Die Priester können damit nicht gemeint sein, der ganze Stamm Levi ebensowenig, denn auch von ihm sind sie deutlich geschieden, sondern nur das Geschlecht Kahat, aus dem Aaron stammt und das es nach Num. 4 speziell mit dem Tragen der heiligen Geräthe zu thun hat, wofür hier allgemeiner מקדש steht.[1] Nun bleibt nach aller Analogie für den übrigen Stamm Levi noch ein Büßen übrig. Dies trägt V. 23 nach: sie büßen *ihre* Verschuldung, d. h. die innerhalb *ihres* Arbeitsfeldes vorkommenden Versehen. Was ihr Dienst ist, weiß der Leser nach Num. 4, und der kurze Ausdruck „ihre Schuld" für die innerhalb ihres Berufskreises vor-

[1] Wollte man aber daraus schließen, das Vaterhaus sei ganz Levi, so ist das נשא עון der Leviten noch einfacher erklärt. Denn es muß hier und V. 23 dasselbe sein.

kommende kann, nachdem bei den Aaroniten und Kahatiten die Meinung des Verfassers deutlich genug ausgesprochen ist, nicht auffallen.

Warum aber, kann Wellhausen schließlich noch fragen (S.127), hat Ezechiel den P. C. nicht citirt, da er ihn doch kannte? Wir geben die Frage zurück. Warum citirt nach der Gegenthese der P. C. die Ausführungen Ezechiels nirgends in unzweifelhafter Weise? Und warum besonders citirt Ezechiel Lev. 17—26 oder dieses ihn nicht? Man sieht daraus, daß aus dem Nichtcitiren eines Verfassers durch einen andern sich nichts weiter erschließen läßt, als daß das hebräische Altertum andere Begriffe vom Eigentumsrecht literarischer Produkte hat, als unsere Zeit. Sie sind ihm Gemeingut. —

Wir haben hier abzubrechen. Daß unsere Darstellung des Sachverhalts überzeugend wirken werde, können wir erst hoffen, wenn wir noch gezeigt haben werden, wie mit den bisher erwiesenen Aussagen Ezechiels und des P. C. die der geschichtlichen Bücher und des übrigen Gesetzes übereinstimmen und daß sich daraus ein einheitliches Bild von der Entwicklung des israelitischen Priestertums gewinnen läßt.

Buchdruckerei von Greiner & Ungeheuer in Ludwigsburg.

Inhalt:

Theologische Studien

aus Württemberg.

Unter Mitwirkung
von
Hofcaplan. Dr. ph. Braun in Stuttgart,
Diaconus Häring in Calw, Dr. ph. Rud. Kittel in Stuttgart,
Diaconus Knapp in Tuttlingen, Diaconus Dr. ph. Nestle in Münsingen,

herausgegeben
von

Theodor Hermann, Diaconus in Brackenheim,

Lic. th. Paul Zeller, Diaconus in Waiblingen.

II. Jahrgang 1881. — 3. Heft.



Ludwigsburg.
Ad. Neubert'sche Buchhandlung (J. Aigner).
1881.

Der Gottesname Elohim und das Verhältniß von Gott und Engeln im Alten Testament.

Von Paul Wurm, Pfarrer in Mössingen.

So viel schon über den Gottesnamen Elohim geschrieben worden ist, so werden doch manche Leser bekennen, daß sie durch die bisherigen Deutungen nicht zu voller Klarheit gekommen sind über zwei Punkte: 1) warum in einzelnen Stellen, wo man nach der gewöhnlichen Deutung der Namen eher Jahveh erwarten sollte, Elohim steht, und 2) wie der Pluralis in entschieden monotheistischen Sprachgebrauch aufgenommen werden konnte. Auch mir blieben diese zwei Punkte immer räthselhaft, bis mich Oehler's Artikel Elohim in Herzog's Realencyklopädie (XIX. S. 476 ff.) und später dessen alt-testamentliche Theologie auf eine Fährte brachte, welche ich weiter verfolgte, als Oehler selbst. So kam ich auf eine von der gewöhnlichen abweichende Deutung des Namens, und diese bestätigte sich mir in meiner fortlaufenden Lectüre des alt-testamentlichen Grundtextes immer mehr, indem sie auf die zwei fraglichen Punkte ein neues Licht warf. Daher möchte ich hier auch andere zur Prüfung derselben auffordern.

In Bezug auf die Etymologie von Elohim stehen zwei Ansichten einander gegenüber: die einen leiten es von demselben Stamm ab wie El, so daß die Grundbedeutung der Macht in den beiden Namen ausgedrückt wäre. So erklären es Gesenius, Ewald und Hizig. Delitzsch und Oehler dagegen leiten es nach der Deutung von Fleischer von dem arabischen aliha = fürchten, stupuit, pavore perculsus fuit, so daß Elohim und der in den älteren Schriften des alten Testaments fast

nur in Poesie vorkommende Singularis Eloah die Grauen erweckende Macht bedeutet, und ausdrückt, daß der natürliche Mensch der Gottheit gegenüber sich zunächst durch das Gefühl der Furcht bestimmt findet (Oehler, alt-test. Theol. I. S. 134). Oehler bleibt nun dabei stehen, daß in Elohim ganz allgemein die im göttlichen Wesen liegende Machtfülle ausgeprägt sei (a. a. O. S. 135), und kommt damit über die Schwierigkeiten der Deutung im einzelnen nach der andern Etymologie nicht hinaus. Halten wir aber die Fleischer'sche Ableitung von dem Stamm des arabischen aliha = fürchten, fest, so bezeichnet Elohim offenbar zunächst eine Erscheinung aus der höheren unsichtbaren Welt, welche in dem Menschen ein Grauen erweckt. Es handelt sich zunächst nicht um die Macht Gottes im allgemeinen, sondern um das Imponirende seiner Erscheinung; Elohim ist ein höheres Wesen, das sich dem Menschen offenbart, vor dessen Erscheinung er so sehr zurückschreckt, daß er meint, er müsse sterben. Prüfen wir nun nach dieser Deutung die zwei oben angegebenen schwierigen Punkte.

I.

Warum steht in einzelnen Stellen, wo man nach der gewöhnlichen Deutung den Namen Jahveh erwarten sollte, Elohim? — Wenn wir auch zugeben, daß einzelne Verfasser für diesen, andere für den andern Gottesnamen eine Vorliebe haben, so wird es doch keines Nachweises bedürfen, daß nicht alle Stellen mit einem Wechsel des Verfassers erklärbar sind.

Vor allem möchten wir hier auf den Titel אִישׁ אֱלֹהִים hinweisen. Nirgends finden wir אִישׁ יְהוָה, was doch nach der gewöhnlichen Deutung der Gottesnamen das Richtigere wäre. אִישׁ אֱלֹהִים ist nicht ein frommer Mann im allgemeinen, sondern ein Mann, welcher göttliche Offenbarungen hat (Deut. 33, 1. Richt. 13, 6. 1 Sam. 9, 6. 1 Kön. 12, 22. 13, 14. 17, 18. 24. 2 Kön. 1, 9. Jer. 35, 4). Würde Elohim vorzugsweise die im Wesen Gottes liegende Machtfülle ausdrücken, so wäre nicht einzusehen, warum hier immer dieser Gottesname

gebraucht wird; nach unserer Deutung aber erklärt sich das ganz einfach: er ist *ein Mann, welchem Erscheinungen aus der höheren unsichtbaren Welt zu Theil werden.*

Gehen wir mit dieser Erklärung an die Geschichte der Urväter, so bekommt das הִתְהַלֵּךְ אֶת־הָאֱלֹהִים bei *Henoch* und *Noah* (Gen. 5, 24. 6, 9.) eine Bedeutung, welche man gewöhnlich nicht beachtet. Sollte das nur bezeichnen, daß sie fromme Männer gewesen seien, so ist nicht einzusehen, warum dieses Prädikat den andern Sethiten nicht beigelegt wird. Nach unserer Erklärung aber würde darin liegen, daß diese Männer *Erscheinungen Gottes gehabt haben*, daß sie gewöhnt waren mit Gott zu reden und Aufschlüsse von ihm zu bekommen, daß *Henoch* durch diesen persönlichen Verkehr mit Gott so in die Gemeinschaft mit Gott hineingewachsen sei, daß er ohne Tod habe von Gott entrückt werden können, und wiederum, daß *Noah* durch den persönlichen Verkehr mit Gott tüchtig gemacht worden sei, die Offenbarung über die Sintfluth zu empfangen und im Glauben die Arche zuzurüsten.

Selbst die vielbesprochenen בְּנֵי אֱלֹהִים (Gen. 6, 1) lassen sich nach unserer Erklärung leichter auf Menschen deuten. Es sind dann nicht die Sethiten insgesammt, sondern *Menschen, welche bereits göttlicher Erscheinungen gewürdigt worden waren.* Der Sinn wäre dann: sie sahen bei ihrer Verheiratung nur auf das Aeußere, nicht auf die Gemeinschaft mit Gott und den Willen Gottes. Allein wir müssen gestehen, daß hier auch bei dieser Erklärung nicht alle Schwierigkeiten beseitigt sind, denn בְּנֵי אֱלֹהִים kommt sonst nicht von Menschen vor, und die Entstehung der נְפִלִים und גִּבֹּרִים in diesem Zusammenhang ist nicht klar.

Wenn ferner einzelne Kapitel wie Gen. 17, 21. Ex. 3 jehovistisch anfangen und elohistisch fortfahren, so läßt sich das nach unserer Deutung leicht erklären: der dem Abraham, dem Mose *erschienene* Gott fuhr auf (Gen. 17, 22) u. s. f. Umgekehrt Ex. 19, 3 steigt Mose אֶל־הָאֱלֹהִים auf den Berg, und es ruft ihm Jahveh von dem Berg. Mose steigt hinauf, um eine göttliche Erscheinung, eine göttliche Offenbarung zu bekommen, und es ruft ihm nun der Bundesgott Israels. So bekommt

auch Bileam Num. 22, 9 eine Offenbarung von Elohim, während er V. 13 seinen Gott Jahveh nennt. Die Boten des Ahasja suchen 2 Kön. 1, 3. eine göttliche Offenbarung über die Krankheit des Königs und gehen deßhalb nach Ekron. Elia aber muß sie, vom Engel Jahveh's davon benachrichtigt, fragen: ist denn kein Elohim in Israel? d. h. kann man denn keine göttliche Offenbarung in Israel bekommen? Vgl. auch Mich. 3, 7.

Wenn Ex. 4, 16. Aaron zum Mund des Mose gemacht wird, der zum Volk reden soll, und Mose soll ihm zum Elohim sein, so sehen wir hier wieder, wie Elohim der sich offenbarende Gott ist, welcher den Propheten erscheint. So ist auch erklärt, wie bei Propheten, wenn sie Gott fragen sollen, ein Suffix gebraucht wird, als ob dieser Gott nur des Propheten Gott wäre. Namentlich bei Hiskia könnte es auffallen, wenn er dem Jesaja sagen läßt: „vielleicht wird Jahveh, dein Gott, die Worte Rabsake's hören (Jes. 37, 4.)." Warum nicht: unser Gott? — Offenbar, weil der Gott mit Jesaja redet, während er sich dem Hiskia nicht unmittelbar offenbart. Vgl. auch Jer. 42, 2. Ps. 45, 8.

Diese Beispiele werden genügen zu dem Nachweis, daß der Gebrauch des Gottesnamens Elohim in vielen Stellen erst verständlich ist, wenn wir als die Grundbedeutung desselben nicht die im Wesen Gottes liegende Machtfülle an sich, sondern die Erscheinung aus einer höheren unsichtbaren Welt, vor welcher der Mensch sich fürchten muß, die Offenbarung Gottes annehmen. Wo dagegen vorzugsweise die Stärke Gottes in Betracht kommt, da wird El gebraucht, z. B. Ps. 10, 12.

II.

Wie verhält es sich nun aber mit dem Pluralis bei dieser Deutung? — Die Ableitung des Pluralis aus dem Polytheismus erklärt die Sache nicht, denn es ist wohl allgemein zugestanden, was auch Schultz in seiner alt-testamentlichen Theologie besonders hervorhebt, daß der Pluralis im alten Testament in entschieden monotheistischem Sinn vorkommt. Es müßte also erst nachgewiesen werden, warum dieser polytheistisch klingende Name nicht entfernt wurde. Es haftet an dem Wort Elohim, wie Oehler sagt,

eine gewisse Unbestimmtheit, oder wie schon Steudel es ausgedrückt hat: es liegt darin etwas Entwickelbares. Der Pluralis quantitativus oder intensivus, welchen Delitzsch an die Stelle des Pluralis majestaticus gesetzt hat, hilft nicht zu größerer Klarheit. Dagegen wäre nach unsrer Deutung die von Oehler abgewiesene Ansicht nicht abzuweisen, daß in dem Pluralis der eine Gott mit den seine Umgebung bildenden höheren Geistern zusammengefaßt sei. Daß in der älteren Zeit die Engelanschauung zurücktrete, darf nicht dagegen eingewendet werden, denn das ist ein von den neueren Theologen aufgestelltes Dogma, das aber bei näherer Betrachtung der Schrift keinen Grund in derselben hat. Namentlich mit der Deutung des Wortes Elohim gewinnt die Lehre von den Engeln ein ganz anderes Gesicht.

Fragen wir zuerst: wird das Wort Elohim blos von Gott oder von heidnischen Göttern gebraucht oder auch von andern überirdischen Wesen? — so werden wir hierüber am ehesten Aufschluß bekommen aus der Stelle 1 Sam. 28, 13. wo die Zauberin von Endor Elohim aus der Erde aufsteigen sieht. Die nachfolgende Frage des Saul beweist, daß er dabei nicht an eine Erscheinung Gottes denkt, aber ebenso wenig an heidnische Götter, sondern in der Erscheinung aus der höheren Geisterwelt, welche dem Weib so großen Schrecken verursacht hat, erkennt er den Samuel, von welchem er einen Aufschluß bekommen wollte. Kann nun Elohim von verstorbenen, himmlisch verklärten Menschen gebraucht werden, so werden wir kein Bedenken tragen, Gen. 35, 7. wo Jakob an die Erscheinung der Himmelsleiter erinnert wird und Elohim mit dem Prädikat im Pluralis steht, auf Gott und die Engel zu beziehen, so daß in dem Wort Elohim Gott und die Engel zusammengefaßt werden. Es bezeichnet also das Wort überhaupt eine himmlische Erscheinung, himmlische Wesen. Ob Gott selbst oder ein Engel Gottes oder mehrere Engel oder Gott und die Engel zusammen dabei dem Menschen sichtbar werden, das wird sich erst aus dem Zusammenhang ergeben. Auf alle Fälle ist es eine Erscheinung, welche in dem sündigen Menschen eine Furcht erregt.

Jakob's Kampf (Gen. 32, 25 ff.) wird zwar immer etwas räthselhaftes behalten, aber etwas verständlicher werden, wenn Elohim in einer gewissen Unbestimmtheit Gott und die Engel zusammenfaßt. Darauf deutet namentlich V. 29, wo Elohim und Menschen nebeneinandergestellt werden als Gattungsbegriffe im Pluralis, auch die entsprechende Stelle Hos. 12, 45. wo Elohim mit מַלְאָךְ in Parallelismus steht. Allerdings könnte man gegen die Fleischer'sche und für die Gesenius-Ewald'sche Etymologie von Elohim anführen, daß Gen. 32, 31. der Name Pniel von dem Sehen Elohims abgeleitet werde. Allein in Eigennamen kommt ja niemals die längere Form Elohim vor, sondern nur El, und wir wollen nicht bestreiten, daß El in solchem Fall als Abkürzung für Elohim gegolten hat. Nur ist damit nichts über die Etymologie bewiesen, so wenig als die Schreibart „Sündfluth" in den späteren Bibelausgaben beweist, daß der Name „Sintfluth" ursprünglich von Sünde herkommt.

Wie verhält es sich nun nach unsrer Deutung mit dem מַלְאַךְ יְהוָה? — Die Ansicht, daß derselbe der präexistente Sohn Gottes sei, wird durch das neue Testament gar nicht unterstützt. Dort bezeichnet vielmehr *αγγελος κυριου* deutlich einen geschaffenen Engel (Matth. 1, 20. 2, 13. 19. Luc. 1, 11. 19. 29), und selbst die Gesetzgebung wird als eine durch Engel geschehene Offenbarung niedriger gestellt als die Offenbarung durch den Sohn Gottes (Act. 7, 53. Gal. 3, 19. Hebr. 2, 2). Mose selbst hatte auch nach Ex. 33, 18 ein Gefühl davon, daß das, was er auf dem Sinai geschaut hatte von göttlicher Herrlichkeit, noch nicht Gott selbst sei. Die Ansicht, daß der Engel des Herrn der präexistente Sohn Gottes sei, konnte aber aufkommen, wenn man nicht beachtete, wie überhaupt bei den alt-testamentlichen Theophanien Gott und die Engel nicht scharf von einander geschieden werden. Die Erscheinung irgend eines Elohim, wenn er auch deutlich nur als Bote Gottes bezeichnet ist, erregt eine Furcht, daß der Mensch meint er müsse sterben. Könnten wir etwa bei Hagar (Gen. 16, 7—14.) noch darüber im Zweifel sein, ob hier nicht mehr als eine Engelserscheinung zu suchen sei, so ist bei der Erscheinung, welche den Eltern Simsons zu Theil wurde (Richt. 13, 3 ff.) der Erscheinende durchweg als Engel bezeichnet. Er erscheint in

Menschengestalt und wird daher für einen menschlichen Propheten, für einen אִישׁ אֱלֹהִים gehalten. Nachdem er in der Opferflamme aufgefahren ist, erkennt Manoah nicht daß er יְהוָֹה, sondern daß er מַלְאַךְ יְהוָֹה ist (V. 21), und dennoch sagt er zu seinem Weibe: „wir müssen sterben, denn wir haben Elohim gesehen“. Also wer einen Engel sieht, der sieht Elohim und fürchtet er müsse sterben. Wie wenig scharf die Erscheinungen Gottes und der Engel von einander geschieden sind, sehen wir auch Gen. 18 bei dem Besuch der drei Männer. Zwar werden Kap. 19, 1. die zwei Engel, welche nach Sodom gehen, unterschieden von Jahveh, der mit Abraham geredet hatte; aber Kap. 19, 17. tritt an die Stelle des Pluralis ohne nähere Bezeichnung, daß jetzt Jahveh selbst eingetreten sei, der Singularis, und Gott selbst redet weiter. So darf es uns auch nicht verwundern, wenn bei andern Erscheinungen der Engel des Herrn redet, als ob er selbst Gott wäre, wir brauchen deßwegen nicht in dem Erscheinenden mehr als einen geschaffenen Engel zu suchen. Der Engel tritt nicht als selbständige Persönlichkeit mit selbständigem Wort und Willen neben Gott auf, sondern nur als Organ der Offenbarung Gottes. Die LXX übersetzen in drei Stellen אֱלֹהִים durch *αγγελοι*. Die meisten neueren Theologen bestreiten die Richtigkeit dieser Uebersetzung. Aber sehen wir die Stelle näher an, so werden wir nach unsern bisherigen Erörterungen den LXX nicht Unrecht geben können. Ps. 8, 6. wird vom Menschen gesagt, daß er bei der Schöpfung nur wenig geringer ausgestattet worden sei als Elohim. Uebersetzen wir mit de Wette: „und doch setztest du ihn nur wenig unter Gott“, so ist nicht einzusehen, warum es nicht heißt: „unter dich selbst“. Ueberdieß ist von einer schöpferischen Ausstattung die Rede, der Vergleich mit andern Geschöpfen liegt also näher als der unmittelbare Vergleich mit Gott. Das hebräische Alterthum kennt nun aber einmal außer Gott noch andere höhere Wesen als der Mensch, folglich ist die Beziehung auf die Engel in diesem Zusammenhang wohl begründet. Ps. 97, 7. übersetzen die LXX: *προςκυνησατε αυτω παντες οι αγγελοι αυτου*. In demselben Vers ist die Thorheit und Nichtigkeit des Götzendienstes ausgesprochen, also an eine

Realität der heidnischen Götter denkt der Psalmist bei dem Elohim nicht. Er kennt dagegen Wesen, welche höher sind als der Mensch; auch diese herrlichen himmlischen Wesen sind Gott untergeordnet, auch sie sollen Gott anbeten. Die Beziehung auf die Engel gibt also einen guten Sinn. Ebenso Ps. 138, 1.: „vor den Elohim will ich dir singen", gibt im Bewußtsein eines ächten Israeliten nur bei der Beziehung auf die Engel einen entsprechenden Sinn.

Aber auch andere Stellen, wo die LXX Elohim nicht durch *αγγελοι* übersetzen, geben einen viel klareren Sinn, wenn wir unter Elohim die himmlischen Wesen im allgemeinen verstehen; z. B. Sach. 12, 8., wo vom neuen Jerusalem die Rede ist und gesagt wird, der Schwache unter den Bürgern Jerusalems werde sein wie David, und das Haus Davids, also die hervorragendsten in Jerusalem, werden sein „wie Elohim, wie der Engel Jahvehs vor ihnen". Der Parallelismus und überhaupt der Zusammenhang deutet darauf, daß wir hier unter Elohim himmlische Wesen überhaupt verstehen müssen.

In Ps. 82, 1. könnte man wegen der nachfolgenden Verse zweifelhaft sein, ob unter den Elohim nicht die Träger der richterlichen Gewalt in der Theokratie auf Erden bezeichnet seien. Aber auch wenn das der Fall wäre, würde der Psalm für unsre Erklärung sprechen. Denn wenn der Name Elohim nicht auch für die Engel gebraucht würde, so ließe sich noch viel weniger erklären, wie er auf menschliche Richter übertragen werden könnte, bezeichnet aber Elohim überhaupt Wesen, vor denen man sich fürchten muß, so kann es auch auf menschliche Autoritäten übertragen werden. (Vgl. auch Ex. 22, 8.)

Endlich werfen wir noch einen Blick auf das vielbesprochene נַעֲשֶׂה Gen. 1, 26., so hat es nach unserer Erklärung gar keine Schwierigkeit, daß Gott das zu den Engeln spricht. Auch die Wiederholung in V. 27: „Elohim schuf den Menschen in seinem Bilde, im Bilde von Elohim schuf er ihn", gewinnt einen Sinn, wenn wir das zweite Elohim in weiterem Umfang fassen, so daß auch die Engel eingeschlossen sind, während sonst das zweite Satzglied als eine überflüssige Wiederholung erscheint. Dem entspricht auch Gen. 3, 22.: „der Mensch ist geworden wie einer

von uns", wo Gott offenbar eine Vergleichung zwischen dem Menschen und den himmlischen Wesen, die Engel eingeschlossen, macht.

Fassen wir Elohim in diesem Sinn, so wird man nicht sagen können, daß die Engelanschauung in der älteren Zeit zurücktrete; im Gegentheil, man wird von häufigem Vorkommen der Engel in der älteren Geschichte reden können. Es ist ja die Zeit der Theophanien, und was sind die Theophanien anders als Engelserscheinungen! Aber allerdings, so wenig als die Stellung der Schlange zum Satan genauer angegeben ist, ebenso wenig die Stellung der guten Engel zu Gott.

Die Wohnung von Elohim ist ein unnahbares Heiligthum, aus welchem verschiedene Gestalten dem Menschen zuweilen erscheinen. Es gilt aber nur ein Wille, es ist ein Herr, und wer es auch sein mag, der da erscheint, so bringt er den Befehl oder die Verheißung des einen Gottes. Der Verkehr des Menschen mit Gott ist nicht mehr wie im Paradies der kindlich einfältige, sondern die Cherubim sind vor den Garten Eden gesetzt und die Flamme des sich hin- und herwendenden Schwertes (Gen. 3, 24.), d. h. Gott fährt majestätisch einher auf seinem Wagen, und der Lichtglanz, der sich um ihn verbreitet, wird dem sündigen Menschen zum verzehrenden Feuer. Während die Cherubim nach Ez. 1 gleichsam der Wagen sind, auf welchem Gott einherfährt, sind wohl die Seraphim (Jes. 6) nichts anderes, als die in Personen sich darstellende „Flamme des sich hin- und herwendenden Schwerts", denn die Ableitung von שׂרף = verbrennen, ist die natürlichste. Sie sind um Gott her, das von ihm ausgehende Feuer. Aber jede Berührung des Menschen mit dieser himmlischen Erscheinung, auch in ihren äußersten Ausläufern, wird für den durch die Sünde von Gott geschiedenen Menschen zum verzehrenden Feuer, jede erweckt eine Furcht in ihm; es ist alles Elohim, und nur durch besondere Auswahl und Heiligung kann ein Mensch in alt-testamentlicher Zeit in den Stand gesetzt werden, ohne Furcht mit Gott und den himmlischen Wesen zu verkehren, sie zu schauen und doch am Leben zu bleiben. Der Mensch kann sich durch

eigene Kraft und Frömmigkeit nicht zu einer solchen Stufe erheben, sondern es kommt ganz auf die Initiative der göttlichen Berufung an.

Erst später wird gleichsam die Organisation der Engelwelt näher beschrieben, aber mehr im apokryphischen, als im kanonischen Judenthum.

Zum Vaterunser.

Von **E. Feuerlein,** Pfarrer in Weilheim bei Tübingen.

Wir stellen im Folgenden mit ihren Bemühungen um's Vaterunser zwei Männer zusammen, die, obwohl beide Dichter, bis dahin selten, vielleicht noch nie zusammengestellt worden sind, jedoch schon bei ihrer höchst eigenartigen Religiosität eine ansprechende Contrastwirkung hoffen lassen.

Der Eine von ihnen ist der Vertreter des Evangelium auf dem Boden des mittelalterlichen Katholicismus, unter den Zeugen der Wahrheit seit dem alten Flacius eingebürgert; es ist Dante. Der Andere ist der Herold des frommen Bewußtseins in der Aufklärungszeit, unser Herder.

Beide haben das Besondere, daß sie das Vaterunser etwas anders behandeln als wir, denen es gemäß der Absicht Jesu Gemeinde- und Privatgebet ist. Der Dichter der göttlichen Komödie legt im Purgatorio 11, 1 ff. eine im Geist des katholischen Fürbittens gehaltene Paraphrase des Herrengebets mit echt paränetischer Tendenz den Seligkeitsadspiranten im Fegfeuer in den Mund. Der Humanitätsprediger des 18. Jahrhunderts, bekanntlich von stark anthropocentrischem Gepräge, betont bei Jesu Vorbeten des Vaterunsers sein Mitbeten und zeigt seine Geistes- und Gemüthsfülle in einer gründlich psychologischen Analyse des Gefühlsganges in dem Innern des Beters.

Die Dante'sche Stelle lautet bei Streckfuß—Pfleiderer also:

„O Vater unser, in den Himmeln wohnend,
Du, nimmer zwar von ihrer Schrank' umkreist,
Doch lieber bei den ersten Werken thronend,[1]
Es preise deinen Namen, deinen Geist
Was lebt, weil deinem süßen Hauch hienieden
Der Mensch nur würdig dankt, wenn er ihn preist.

Zu uns, Herr, komme deines Reiches Frieden,
Den Keiner je durch eigne Kraft errang,
Und der zu uns nur kommt von dir beschieden.
Gleichwie die Engel beim Hosiannah-Sang
Ihr Wollen auf das Deine nur beschränken,
So opf're dir der Mensch des Herzens Hang.

Woll' unser täglich Manna heut uns schenken;
Darohn' zurück auf dieser wüsten Bahn
Wir gehn, ob wir auch vorzuschreiten denken.[2]
Wie wir, was Andre Böses uns gethan,
Verzeih'n, o so verzeih' uns du in Hulden,
Und sieh nicht das, was wir verdienen, an.

Nicht laß die schwanke Kraft Versuchung dulden
Vom alten Feinde, sondern mache los
Von ihm, deß Arglist reizt zu Sünd und Schulden,
Für uns nicht, theurer Herr, für jene blos,
Geschieht, thut Noth die letzte dieser Bitten,
Die dort noch sind in unentschiednem Loos."

Der Herder'sche Versuch über das Vaterunser steht in den „Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neu eröffneten morgenländischen Quelle 1775." (S. W. Zur Religion und Theologie 1806. 8, 136 ff.) Wir geben ihn, da dessen Verfasser gern das weite Geleise fährt, im Auszug.

---

[1] Gott der Allgegenwärtige auf Erden und im höchsten Himmel bei den Engeln thronend.

[2] Die Schatten haben für sich zu bitten und ihr Anliegen kann nicht das irdische Brod, sondern nur das sie, die Strebenden, geistlich fördernde Himmelsbrod, die Gnade, sein.

Unser Vater in den Himmeln! Nenn ihn mit Allem, was fühlt, denkt und zur Seligkeit da ist, Unsern Vater! und Jesus, sein Erstgeborner, höchstes Urbild des Sohnes, der auch ich sein soll, tritt mir voran im Gebete.

Dein Name werde verherrlicht! Dein Reich komme! Dein Wille gescheh' auch auf der Erde, wie er im Himmel geschieht! — Alles eigentlich nur Eine Bitte. Gottes Name, d. i. sein Amt, Kraft, Werk ist nach allen Lobpreisungen des Sprachgebrauchs nur in seinem Reiche, d. i. im ganzen Entwurf der Glückseligkeit seiner Geschöpfe. Da ist er groß, herrlich gepriesen, wenn Alles seinen Willen thut, d. i. in seinem großen, guten, seligen Reich in seinem Namen, aus seiner Kraft, an seiner Stelle, rein und froh wie Er wirket. So thut's das Volk des Himmels, preiset seinen Namen, erhält, wirkt und segnet: und ist sein Reich. So soll's die Erde auch thun und Volk des Himmels werden. Allvaters Name ist so denn in allen, die in ihm wirken, herrlich. Alles beseliget und ist selig.

Große, reine, umfassende Bitte! Ich fühle mich wie ein unirdischer, zum Bilde Gottes geschaffener Engel, fühle mich darin mit unzählig andern, zu eben den Zwecken geschaffenen Wesen, mit Allen in einem Reiche, auf einem Plane, zu einem großen, unermeßbaren Fortgange im Anhangen an Gott, in den Stufen der Seligkeit durch Reinheit, Liebe und Ausübung seines Willens! Mein ewiges Dasein, das ewig fortrückende Dasein meiner Brüder, aller Kräfte und guten Wesen — ist die höchste Lobpreisung! Sollte man sie im Munde eines Erdwurms denken?

Nun kommt er mit einem Blicke auf sich zurück; aber nur mit einem Blicke! Der Engel[1] fühlt, daß er noch am Staube kniee, wo seine irdische Erhaltung am Brode aus der Erde klebe. Er bittet darum, nicht für sich allein, sondern fühlt sich auch in diesem Bedürfnisse mit all' seinen nothdürftigen Brüdern. Unser nothdürftiges Brod gib uns heute. Aber auch das Gebet thut er fröhlich, nur mit einem Blicke und Wunsche.

[1] Herder braucht Engel gern metaphorisch. Er belobt an Lavater's „Aussichten in die Ewigkeit" hauptsächlich die Stellen, wo er den zukünftigen Engel im Menschen zeichnet.

Er ist in dem großen Vorrathshause des Vaters, wo der Vogel nicht darbt und die Lilie sich kleidet! Indessen sind's nicht Müßiggänger, die Jesus damit bildet: er bittet heute sein Brod auf morgen: sein liebes tägliches Brod, wie's Luther meinet.

Das Gebet wird demüthiger; es wird Beicht! Bekenntniß der Sünden und Bitte um Vaterlangmuth. Der Sohn Gottes fühlt sich noch voll Schulden, habe lang nicht die Gerechtigkeit des Reichs Gottes in Reinigkeit, That und Milde erfüllt.[1] Vergib mir meine Schulden! — Sogleich aber blickt wieder ein Funke der Göttlichkeit durch seine Seele. „Ich bin auch Gottes Bild! Auch ich kann und soll wie Er, verzeih'n!“ Hat also Entschluß und Freudigkeit genug, dies Gottesgefühl Gott zum Beweggrunde und Maße vorzuhalten, wie auch Er ihm vergeben werde! — Größe und Demuth! Kühnheit und edle Gewißheit!

Doch noch tiefer sinkt das Gebet in Demuth. Der betende Sohn Gottes fühlt sich hier im Stande der Versuchung, der Prüfung, wo das Böse noch immer über ihn die Uebermacht haben könne. „In welchen Gestalten kann's erscheinen! in welchen Sünden mich treffen! welche Gewalt dem Versucher über mich gegeben werden, daß ich unterliege! Weiß ich das? sehe ich's voraus! ist's da die Kraft meiner? Führe uns nicht in Versuchung! sondern erlöse uns vom Bösen! Befreie uns schwache Brüder alle immer mehr und endlich völlig von dem, was versucht, anklebt, drückt, zur Erde fesselt.“ Die Bitten sind wieder Eins. Von der untersten Tiefe zu welchem hohen Auffluge führt Jesus. Sein menschlicher Bruder fühlt mit all' seinen Brüdern, daß ihm eine Höhe bestimmt sei, wo er erhaben über Sünde, Versuchung, Uebel, frei und froh athme! Dahin betet er sich, dahin will er im Aether Gottes sich schwingen. In der tiefsten Tiefe beschließt er schon im Geiste mit völliger Zuversicht und Größe da, wo er begann, im Gefühle der Glück-

[1] Es braucht nicht darauf aufmerksam gemacht zu werden, daß hier der Sohn Gottes im weiteren Sinn, der auch uns begreift, gemeint ist. Bei Jesus geht Herder nur soweit, daß er die Versuchungsgeschichte auf Anfechtungen bezieht, die er in seinem Gedankengang zu überwinden hatte; vgl. das im Context Folgende.

seligkeit aller Welten: „denn dein ist das Reich ꝛc." In allem bist du Gott, beseligender Vater!

Großes Gebet! Es breitet die Seele durch alle Himmel, macht sie mitfühlend mit Gott, seinem und unserem Ebenbilde, Jesu, und allen reinen, ewigen, seligen Wesen. Da es sich einen Augenblick auf der Erde fühlen muß, macht's im Irdischen getrost, im Geistigen tief demüthig und immer strebend. „Noch liegt Sünde und Staub auf den Schwingen: Stunden der Versuchung können ihn noch schwerer und in finsterer Wolke daher wehen; aber Gott verläßt uns nie! er wird uns erlösen!" Im Körper der Raupe sind schon die Flügel verborgen, die einst der freiere, schönere Engel schwinget. Großes Gebet! Harmonie der Empfindungen von der höchsten Höhe, zur tiefsten Tiefe, und wieder zur größten Höhe empor.

Und Jesus hat's uns vorgebetet. Es ist, die Sünde ausgenommen, der sanfte Abglanz seiner Seele! Wir sollten's in Seinem Namen, d. i. rein und herzlich wie Er beten können, und in der tiefsten Tiefe würde sich das betende Geschöpf wie auf einem Sonnenhügel mit Himmelsluft und Duft der seligen Ferne und Gegenwart des ganzen Vaterreichs umflossen fühlen!

So weit Herder, der noch mit einer eindringlichen Warnung vor dem Mißbrauch des Vaterunsers zur „Battologie" (Plappern), besonders mit Bezug auf die Kinder, schließt. Wir aber sind gewiß seiner Beschreibung des Auf- und Niederwogens der frommen Gefühle, seiner Auseinandersetzung der Arsis und Thesis des Gottesbewußtseins im Gebet des Herrn nicht ungern gefolgt!

Das Verhältniß zwischen dem Evangelium Johannis und den johanneischen Briefen.

Von **Fr. Roos**, Pfarrer in Dettingen a. E.

Das Verhältniß zwischen dem Evangelium Johannis und den johanneischen Briefen wird von der Theologie unserer Zeit verschieden bestimmt. Auf der einen Seite steht die Ansicht, welche, gestützt auf den unmittelbar aus der Vergleichung dieser

Schriften uns entgegenkommenden Eindruck, die vorherrschende ist: daß beiderlei Schriften aus einer Quelle hervorgehen, einen Verfasser haben, ja ganz dieselben Anschauungen enthalten. Ein Vertreter dieser Ansicht, der sie mit besonderer Klarheit und Entschiedenheit ausspricht, ist B. Weiß in seiner neutestamentlichen Theologie, indem er nicht nur beide Schriften einem Verfasser zuschreibt, sondern auch den Lehrinhalt beider ohne Weiteres als johanneische Theologie zusammenfaßt, ohne nach Analogie seiner sonstigen Behandlungsweise zwischen den Reden Jesu im Evangelium einerseits, und andrerseits dem Inhalt der Briefe, mit welchem dann die ausdrücklich dem Verfasser zugeschriebenen Bemerkungen und Ausführungen im Evangelium zusammenzunehmen wären, als zwischen verschiedenartigen Quellen zu unterscheiden. Für diese Behandlung macht er geltend, daß sich in den Reden des Evangeliums gar nicht unterscheiden lasse zwischen dem etwaigen Ursprünglichen und dem, was vom Darsteller herrühre, weil der Darsteller diesen Reden ganz und gar den Charakter seiner Eigenthümlichkeit aufgeprägt habe, was besonders darin klar hervortrete, daß nicht nur die von Jesu, sondern auch die von Andern z. B. von dem Täufer erzählten Reden dem, was der Darsteller in eigenèm Namen beifüge, ganz gleichartig erscheinen, daß auch der Darsteller öfter ganz unvermittelt und unvermerkt von einem Bericht über Reden Jesu zu eigenen Ausführungen übergehe. Andrerseits aber haben namhafte Theologen der Baur'schen Schule, vor Allen Baur selbst, bekanntlich beide Schriften verschiedenen Verfassern zugeschrieben, und in den Briefen verschiedene Differenzen und Widersprüche gegenüber dem Evangelium, namentlich auch gnostische und montanistische Elemente gefunden. Schon die Thatsache, daß über das gegenseitige Verhältniß beider Schriften so entgegengesetzte Ansichten aufgestellt werden konnten, weist darauf hin, daß die Frage nach diesem Verhältniß doch nicht so ganz einfach und so schnell zu erledigen ist, und eine eingehendere Untersuchung darüber nicht überflüssig sein wird, wobei von vornherein die Vermuthung etwas für sich hat, daß keine dieser Ansichten für sich allein ganz Recht behalten dürfte. Aber auch abgesehen von dieser Thatsache wird es an sich schon die Gründlichkeit wissenschaftlicher Erforschung und

Betrachtung erfordern, daß, so stark auch der Eindruck von der Zusammengehörigkeit und Gleichartigkeit beider Schriften sich aufdrängen mag, doch der Inhalt derselben nicht allein unterschiedslos zusammenfassend dargestellt werde, sondern daß auch jede derselben, Evangelium und Briefe, für sich genau in's Auge gefaßt und sie darauf hin mit einander verglichen werden, wobei hinsichtlich des Evangeliums wieder zu unterscheiden sein wird zwischen dem, was als Rede Jesu berichtet wird, und zwischen dem, was der Darsteller in seinem eigenen Namen beifügt, und letzteres, falls der Verfasser des Evangeliums und der Briefe als derselbe erkannt wird, darauf anzusehen sein wird, ob es nicht mit dem Inhalt der Briefe den gleichen Charakter trage.

Auf diesem Wege soll nun versucht werden das Verhältniß zwischen dem Evangelium und den Briefen Johannis richtig und genau zu bestimmen. Da der unmittelbare Eindruck vorherrschend auf Zusammengehörigkeit und Gleichartigkeit beider Schriften hinweist, so wird am besten davon ausgegangen werden zu untersuchen, ob und inwieweit sie wirklich unter einander übereinstimmen, ob und inwieweit also jener Eindruck berechtigt ist; dann wäre weiter auf ihre Differenzen der Blick zu richten, und zuletzt durch Zusammenfassung von beiden das gegenseitige Verhältniß zu bestimmen und auf seinen Grund zurückzuführen.

Was nun den Eindruck der Uebereinstimmung zwischen beiden Schriften betrifft, so stellt er sich vor Allem dadurch als begründet heraus, daß wir beim Durchgehen der Briefe von Anfang bis zu Ende durch einen nicht geringen Theil derselben uns nach Inhalt und Ausdruck geradezu auf Stellen aus dem Evangelium und zwar vornehmlich aus den Reden Jesu im Evangelium zurückgewiesen finden.

Dies zeigt die folgende Zusammenstellung:

1 Joh.	Ev. Joh.	Inhalt:
1, 1—3.	1, 14. 19, 35. 21, 24.	Zeugniß der Jünger und sein Zweck.
1, 1—3.	1, 1—4. 8, 58. 17, 5. 6, 38. 51. 7, 28. 29. 33. 8, 23. 16, 28.,	Gegenstand des Zeugnisses: das Wort des Lebens, das bei dem Vater war, und erschienen ist.

1 Joh.	Ev. Joh.	Inhalt:
	ferner 5, 26. 10, 30. 14, 9.	
1, 4.	15, 11. 17, 13.	Völlige Freude als Frucht des Zeugnisses.
1, 5.	1, 4. 5. 9. 8, 12. 9, 5.	Licht als Wesen Gottes resp. des Sohnes Gottes.
1, 6—10.	3, 20. 21.	Bekennen der Sünden im Zusammenhang mit dem Wandel im Licht.
2, 2. (cf. 4, 10.)	1, 29. 36. 3, 14. 15. 6, 51 17, 19.	Sühne als Vermittlung für Leben und Heiligung (in den Stellen des Evangeliums nicht dem Ausdruck, aber der Sache nach enthalten). Allerdings sind hier auch parallel die synoptischen Stellen Matth. 20, 28. 26, 28.
2, 3—5. (cf. 3,22. 5,2. 3. 2 Joh. 6.)	14, 15. 21. 15, 10. 14.	Halten der Gebote als Pflicht der Jünger und als Beweis der Liebe gegen Gott und Christus.
2,7—11. (cf. 3, 10. 11. 14, 23. 4, 7. 11. 20. 21. 5, 1. 2 Joh. 5. 3 Joh. 6.)	13, 34. 35. 15, 12. 17. 17, 11. 21.	Gebot der Bruderliebe besonders hervorgehoben.
2. 15—17.	15, 19. 17, 14. 16.	Warnung vor der Liebe zur Welt (im Allgemeinen beruhend auf dem im Evangelium Johannis gegebenen Begriff des κοσμος).
2, 18. 19.	— —	Die Beschreibung der Widerchristen weist mehr auf die synoptischen Stellen Matth. 24, 4. 5. 11. 24., doch indirekt auch auf Joh. 5, 43. hin.
2, 20. 21. 27. (cf. 3, 24. 4, 13. 4,2. 5,6.)	14,17.26. 15,26. 16,7—15. 20,22.	Salbung, die alles lehrt; Besitz des Geistes; Zeugniß des Geistes Gottes.

1 Joh.	Ev. Joh.	Inhalt:
2, 22. 23. (cf. 2 Joh. 9.)	15, 21. 23. 24. 16, 3.	Läugnung des Sohnes ist auch Läugnung des Vaters.
2, 29. 3, 1. 2. (cf. 3, 9. 10. 4, 7. 5, 1. 2. 18.)	1, 12. 13. 3, 3. 5—8. (cf. 8, 42.)	Geburt aus Gott und darauf beruhende Gotteskindschaft. (Nicht so genau zutreffend ist hier die Parallele Matth. 5, 9., wo es sich um Ehre und Recht der Gotteskindschaft handelt).
3, 5.	8, 46.	Sündlosigkeit Jesu.
3, 5.	1, 29. 36.	Wegnehmen der Sünde durch Ihn (im Ev. Joh. Tragen und Wegnehmen s. u.)
3, 8.	12, 31. 14, 30. 16, 11.	Christus zerstört die Werke des Teufels (allerdings hier auch eine synoptische Parallele Matth. 12, 29.)
3, 8. 10. (cf. V. 12.)	8, 44.	Die (vorsätzlich und beharrlich) Sündethuenden sind vom Teufel.
3, 9. 10. s. zu 2, 29. 3, 1. 2.		
3, 10, b. (cf. 4, 4. 6. 5, 19. 3 Joh. 11.)	8, 47. vgl. 6. 37. 44.	Sein aus Gott.
3, 10. 11. s. zu 2, 7—11.		
3, 13.	15, 18. 19. ff.	Haß der Welt gegen die Jünger Christi.
3, 14. s. zu 2, 7—11.		
3, 15.	— —	Der Hasser des Bruders ein Todtschläger; weist auf die synoptische Parallele Matth. 5, 21. 22.
3, 16.	10, 12. 17. 18. 15, 13.	Jesus hat für die Seinen Sein Leben gelassen.
3, 19.	18, 37.	Sein aus der Wahrheit.
3, 21. 22. (cf. 5, 14. 15.)	14, 13. 14. 15, 7. 16. 16, 23—26.	Freudigkeit zum Bitten.
3, 22, b. s. zu 2, 3—5.		
3, 23. s. zu 2, 7—11.		

1 Joh.	Ev. Joh.	Inhalt:
3, 24.	s. zu 2, 20. 21. 27.	
4, 2.	s. zu 2, 20. 21. 27.	
4, 4. vgl.	16, 8—11.	Der Geist in den Gläubigen größer als der Geist der Welt;
4, 5. 6. vgl.	3, 31.	Gegensatz zwischen den von der Welt und den durch Gottes Geist Redenden. (In diesen beiden Fällen wenigstens Anklänge an die Stellen des Ev., wenn diese auch nicht genau parallel sind).
4, 4. und 4, 6.	s. zu 3, 10, b. (Sein aus Gott).	
4, 7.	s. zu 2, 7—11.	
4,8.(cf.4,16.)	3, 16. 10, 17. 15, 9.10. 17, 21. 22. 26.	Gott ist Liebe.
4, 9.	3, 16.	Offenbarung der Liebe Gottes im Sohne.
4, 10.	s. zu 2, 2.	
4, 11.	s. zu 2, 7—11.	
4, 13.	s. zu 2, 20. 21. 27.	
4, 16.	s. zu 4, 8.	
4, 17.	5, 24.	Freudigkeit am Gerichtstag.
4, 20. 21.	s. zu 2, 7—11.	
5, 1.	s. zu 2, 7. 11.	
5, 1. 2.	s. zu 2, 29. 3, 1. 2.	
5, 4. 5. vgl.	16, 33.	Der Glaube an Jesum als Sieg über die Welt.
5, 6. 8.	s. zu 2, 20. 21. 27. (Zeugen des Geistes).	
5, 6—8.	19, 34. 35.	Jesus kommt durch Wasser und Blut.
5, 9. 10.	5, 31. 32. 36. 37. 8, 14—18. (vgl. 3, 32. 33.)	Zeugniß Gottes von Jesu. Annahme und Nichtannahme desselben.

1 Joh.	Ev. Joh.	Inhalt:
5, 11—13.	3, 15. 16. 36. 5, 24. 6, 40. 68. 69. 10, 27. 28. 20, 31.	Durch den Glauben hat man das Leben im Sohne Gottes.
5, 14. 15. s. zu 3, 21. 22.		
5, 18. s. zu 2, 29. 3, 1. 2.		
5, 19. s. zu 3, 10, b.		
5, 20.	7, 28. 8, 26. 17; 3.	Gott der Wahrhaftige.
2 Joh.	**Ev. Joh.**	
V. 1. 2. 4. (cf. 3 Joh. V. 8. 4. 12.)	3, 21. 8, 32. 40. 45. 18, 37.	Wahrheit und Wandel in der Wahrheit.
V. 5. s. zu 1 Joh. 2, 7—11.		
V. 6. s. zu 1 Joh. 2, 3—5.		
V. 9. s. zu 1 Joh. 2, 22. 23.		
3 Joh.	**Ev. Joh.**	
V. 6. s. zu 1 Joh. 2, 7—11.		
V. 11. s. zu 1 Joh. 3, 10, b.		
V. 8. 4. 12. s. zu 2 Joh. V. 1. 2. 4.		

Ueberblicken wir die Punkte, in welchen die Briefe Johannis mit dem Evangelium sich berühren, so finden wir, daß dieselben gerade in den beherrschenden Hauptbegriffen auf das Evangelium zurückgehen. Dies gilt vor Allem von den Begriffen *ζωη*, *φως*, *αγαπη*, durch welche im Evangelium das Wesen Christi charakterisirt wird, in der Weise, daß Christus in denselben als Offenbarer des Wesens Gottes erscheint, und so, daß sie die Anordnung des Evangeliums beherrschen (Christus als *ζωη* C. 1, 19. bis C. 6., als *φως* C. 7—12., als *αγαπη* C. 13—21., letzteres besonders im Anfang von C. 13 hervorgehoben). Dieselben Begriffe sind auch wieder im ersten Brief Johannis die beherrschenden, wie sie auch schon im Prolog des Evangeliums hervortreten (*ζωη* und *φως* Joh. 1, 4. 5. 9., *αγαπη* angedeutet V. 12—14. und besonders V. 16. 17.) Im ersten Brief hat der Begriff *ζωη* dieselbe Bedeutung wie im Evangelium (Christus das Leben in Sich und in

Ihm das Leben für die Menschen) wird aber allerdings nur im Eingang (C. 1, 1. 2.) als beherrschender Hauptbegriff hingestellt, und später nur noch vorübergehend in einzelnen Stellen (C. 5, 11. 12. 13. 20. und mit nur indirekter Beziehung auf Christus 1 Joh. 2, 25. 3, 14. 15.) berührt. Dagegen treten *φως* und *αγαπη* im ersten Briefe als solche Begriffe auf, welche den größten Theil der ganzen Ausführung beherrschen, doch mit der Modification, daß sie unmittelbar als Bezeichnungen des Wesens Gottes selbst erscheinen. (1 Joh. 1, 5. ist der beherrschende Hauptsatz für die Ausführung bis C. 3, 2., ebenso der Satz C. 4, 8. 16. der beherrschende Mittelpunkt für die Ausführung C. 3, 3. bis 4, 21., welcher sich dann wieder C. 5. als Ergänzung, hinweisend auf die gottgegebene äußerliche Vermittlung der zuvor beschriebenen Liebesgemeinschaft mit Gott, anschließt). Ferner wird das Verhältniß der Person Christi zu Gott im Allgemeinen in den Briefen ganz ebenso bestimmt, wie im Evangelium. 1 Joh. 1, 1. 2. geht, wie schon erwähnt, zurück auf Joh. 1, 1—4., welche Stelle wieder, wie oben gezeigt, auf Reden Jesu, die im Evangelium berichtet sind, beruht. Der Name *υιος μονογενης* 1 Joh. 4, 9. gründet sich nur auf Stellen des Evangeliums, und zwar nicht nur auf Worte des Evangelisten C. 1, 14. 18., sondern auch auf ein Wort, das von Jesu selbst berichtet ist C. 3, 16. Der allgemeinere Name *υιος του θεου* 1 Joh. 1, 3. 7. 2, 22. 23. 24. 3, 8. 23. 4, 10. 14. 15. 5, 5. 9. 10. 11. 12. 13. 20. 2 Joh. 9. weist auch vornehmlich zurück auf Reden Jesu im Evangelium C. 3, 17. 5, 19. 20. ff. 8, 36. 9, 35. 10, 36. 17, 1. Dann auch auf Worte des Täufers C. 3, 35. 36. und der Jünger Jesu 1, 49. 6, 69. 11, 27., ebenso der Name *Χριστος* 1 Joh. 1, 3. 7. 2, 1. 22. 3, 23. 4, 2. 3. 5, 6. 20. 2 Joh. 3, 7. 9. auf Joh. 4, 25. 26. 1, 41. 4, 42. 6, 69. 7, 31. 41. 42. 10, 24. 11, 27. 20, 31. (Wort des Evangelisten, das ganz ähnlich lautet, wie 1 Joh. 2, 22.) Diese beiden Namen finden sich allerdings auch in den synoptischen Evangelien Matth. 3, 7. 4, 3. 6. 8, 29. 11, 27. 14, 33. 16, 16. 17, 6. 22, 42. ff. 26, 63. 64. 27, 43. 54. 28, 19. und Parallelstellen, ferner Marc. 1, 1. 13. 32. Luc. 1, 32. 35. (2, 49.). Sodann Matth. 1, 1. 11, 2. 16, 16. 23, 8. 24, 5. 23. 26, 63. 68. 27, 17. und Parallelen, ferner Marc.

1, 1. 9, 41. Luc. 3, 3. 23, 39. 24, 26. 46., doch verhältnißmäßig seltener als im Evangelium Johannis. Wenn 1 Joh. 5, 20., wofür sich sprachliche Gründe anführen lassen, der Name θεος auf den Sohn Gottes bezogen wird, so hat dies nicht nur seine Parallele in der Stelle des Prologs Joh. 1, 1., sondern auch seinen Vorgang in dem von Jesu selbst acceptirten Bekenntniß des Thomas Joh. 20, 28. Wenn aber andrerseits 1 Joh. 4, 2. 3. und 2 Joh. 7 auch die menschliche Seite des Wesens Jesu betont wird, so ist hiemit zunächst auf das Wort im Prolog Joh. 1, 14. zurückgegangen, dieses aber gründet sich wieder auf so manche geschichtliche Züge des Lebens Jesu, in welchen sein wahrhaft menschliches Wesen sich offenbart, wie sie insbesondere auch im Evangelium Johannis erzählt werden. Die Darstellung des Werkes Christi als Sühnung beruht, wie oben gezeigt, zum wenigsten ebensosehr auf Stellen des Evangeliums Johannis, als auf synoptischen, wenn aber 1 Joh. 3, 5—9. 5, 18—20. angedeutet wird, daß Christus auch Befreiung von der Sündenmacht gebracht habe, so gründet sich dies theils auf Joh. 1, 29. 36., theils und noch mehr auf Joh. 8, 32—36. Was die Aneignung des Heils und die Durchführung des Werkes Christi in den Gläubigen betrifft, so geht der Satz, daß sie in Christo durch den Glauben an Ihn das ewige Leben haben, als zukünftiges 1 Joh. 2, 25., aber auch schon als gegenwärtiges C. 5, 11. 12. 13., wieder zurück auf Worte Jesu im Evangelium Johannis C. 3, 15. 16. 5, 21. 24. 25. 6, 35. 40. 47. 8, 12. 51. 10, 11. 27. 28. 11, 25. 14, 6. 17, 2. 5. und hat seine Parallele in der Bemerkung des Evangelisten C. 20, 31. Daß die Worte vom Zeugniß, auf das sich der Glaube stützt 1 Joh. 5, 7—13., und vom Bekenntniß der Sünden als Voraussetzung und Bedingung des wahren Glaubens 1 Joh. 1, 8—10., auf Stellen des Evangeliums sich gründen, ist schon erwähnt. Wenn sodann das Verhältniß der an Christum Glaubenden zu Gott als Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott und Christo und zugleich als wahrhaftige Erkenntniß Gottes und Christi in den Briefen dargestellt wird, 1 Joh. 1, 3. 7. 2, 3. 5. 6. 13. 14. 23. 24. 3, 6. 9. 24. 4, 7. 12. 13. 15. 16. 5, 20. 2 Joh. 1. 2. 9. 3 Joh. 11., so beruht dies wieder auf Reden Jesu im Evangelium Joh. 6,

56. 8, 19. 14, 7. 20. 23. 15, 1—8. 17, 3. 11. 21. 23. 25. 26. Die Bezeichnung dieser Gemeinschaft als Gotteskindschaft 1 Joh. 3, 1. 2. 10. 5, 2., und die Zurückführung dieser Gotteskindschaft auf das Geborensein aus Gott 1 Joh. 2, 29. 3, 9. 4, 7. 5, 1. 18. gründet sich, wie oben gezeigt, ebenfalls auf Stellen des Evangeliums Johannis; ebenso, wie gleichfalls schon erwähnt, die Bezeichnung des Geistes als Führers der Christen und als Kennzeichens der Gottesgemeinschaft 1 Joh. 2, 20. 21. 27. (wo dem Sinne nach offenbar der Geist verstanden ist), C. 3, 24. 4, 2. 6. 13. 5, 6. 8., ferner das Halten der Gebote des Herrn oder der Wandel in der Wahrheit als Erweis der Gottesgemeinschaft 1 Joh. 2, 3—6. 3, 6. 7. 9. 22. 23. 5, 2. 3. 2 Joh. 4. 6. 3 Joh. 3. 4. 11., insbesondere die Erfüllung des Gebots der Bruderliebe 1 Joh. 2, 7—11. 3, 12—18. 23. 4, 7. 8. 11. 12. 20. 21. 5, 1. 2 Joh. 5. 3 Joh. 5—10. Ferner aber auch, wie oben gezeigt, der diametrale Gegensatz zwischen Gottesgemeinschaft und Sündendienst 1 Joh. 3, 4—6. 8. und der daraus hervorgehende Gegensatz zwischen dem Christen und der Welt 1 Joh. 2, 15. 16. 4, 5. 6. 5, 19. und die Ueberwindung der Welt durch den Christen 1 Joh. 4, 4. 5, 4. 5. Endlich gründet sich auch die Christenhoffnung, wie sie in den Briefen ausgesprochen ist, vornehmlich auf Stellen aus dem Evangelium Johannis. So beruht die Hoffnung auf Bestehen im Gericht 1 Joh. 2, 28. 4, 17. vornehmlich auf Joh. 5, 24., allerdings weisen jene Stellen auch zurück auf Matth. 25. Die Hoffnung auf Verherrlichung 1 Joh. 3, 2. vgl. 2 Joh. 8. gründet sich auf Joh. 5, 29. 6, 40. 44. 54. 12, 26. 14, 2. 3. 17, 22. 24., allerdings dann auch noch weiter auf synoptische Stellen, wie Matth. 13, 43. Luc. 22, 29. 30.[1]

Wir sehen also, daß die meisten Hauptbegriffe der Briefe Johannis auf dem Evangelium Johannis beruhen, und zwar

[1] Anm. Nur im Vorbeigehen mögen auch einige Anklänge der Apokalypse an die Briefe angeführt werden. Mit 1 Joh. 1, 1. 2. berühren sich Apok. 1, 17. 19, 13. mit *ιλασμος* 1 Joh. 2, 2. (und *αμνος του θεου* Joh. 1, 29. 36.) die Erscheinung Christi als *αρνιον* in der Apokalypse und Apok. 1, 5. 7, 14. 12, 11., mit dem Dringen auf das Halten der Gebote und der Hervorhebung des Gegensatzes zwischen Gottes-

meist direkt auf solchen Reden, welche als Reden Jesu berichtet werden; aber auch da, wo sie zunächst an Bemerkungen oder Ausführungen des Evangelisten erinnern, gehen sie doch mittelbar auf solche Reden Jesu zurück. Allerdings sind es auch Reden Jesu in den synoptischen Evangelien, auf welche manche Stellen der Briefe zurückführen, aber fast immer gehen sie zugleich auch auf ein johanneisches Wort zurück, und öfter schließen sie sich an ein solches Wort im Evangelium Johannis doch noch genauer an.

Ehe wir indeß hieraus für das Verhältniß zwischen Evangelium und Briefen Schlüsse ziehen, sind nun auch die Differenzen zwischen beiden Schriften näher in's Auge zu fassen. Vergleichen wir dieselben zunächst in materialer Hinsicht untereinander, so tritt uns bei aller Uebereinstimmung in den Hauptbegriffen doch der Unterschied entgegen, daß in der einen Schrift der eine, in der andern der andere Hauptbegriff mehr in den Vordergrund gestellt und eingehender behandelt wird. So ist es, was die Christologie betrifft, in den Briefen ganz vorherrschend das Göttliche im Wesen Christi, was hervorgehoben wird, wenn auch an einigen Stellen das Menschliche nachdrücklich betont wird. Dagegen geht im Evangelium neben den entschiedensten Zeugnissen von dem göttlichen Wesen Christi doch die Kundgebung seiner wahren Menschheit durch die ganze Darstellung hindurch. Dies erklärt sich ganz natürlich daraus, daß das Evangelium in die ganze Wirklichkeit des Erdenlebens Jesu hineinversetzt, während es sich in den Briefen zeigt, daß die Anschauung der Apostel von Christo, wenn sie nicht gerade in seine Lebensgeschichte sich zurückversetzen, mehr von dem Eindruck seiner Erhöhung, als der Vollendung seines Berufes beeinflußt ist, und sein menschliches Wesen, wenn auch nicht ihrer Erkenntniß sich entzieht, so

---

gemeinschaft und Sündendienst in den Briefen die sieben Sendschreiben der Apokalypse (besonders auch die Hervorhebung der Bruderliebe Apok. 2, 4.) mit der Hervorhebung des Bekenntnisses zu Christo und der Verwahrung gegen die αντιχριστοι und den Geist der Welt 1 Joh. 2, 4. besonders Apok. 13. mit 1 Joh. 2, 13. 14. 4, 4. 5, 4. 5. die häufigen Verheißungen der Apokalypse für Ueberwinder (C. 2, 7. 11. 17. 26. 3, 5. 12. 21. 12, 11. 15, 2. 21, 7.) mit 1 Joh. 3, 2. Apok. 7, 15. 21, 3. 22, 2. 3.

doch in ihrer Erinnerung etwas zurücktritt. Daraus, daß das Evangelium in die Vergangenheit, das Erdenleben Jesu Christi zurückversetzt, die Briefe aus dem gegenwärtigen Stand der Christengemeinde heraus, wie er durch die Erhöhung Christi geworden ist, reden, gehen auch die weiteren materialen Unterschiede in Betreff der Geltendmachung und Hervorhebung einzelner Begriffe und Lehren zwischen Evangelium und Briefen hervor. Einmal, daß die Briefe immer nur kürzer von dem Werke Christi für die Menschen reden, dieses mehr als Voraussetzung hinstellen, dagegen die Aneignung des Heils eingehend behandeln, und daß in den Briefen die Ermahnung gegenüber der Lehre vorherrscht, während in beiden Beziehungen im Evangelium das Gegentheil stattfindet. Ferner, daß in den Briefen auf das Bekenntniß zu Christo als dem im Fleisch gekommenen Gottessohn und das Bleiben im wahren Christenwandel gegenüber den Irrlehrern und dann weiter das Festhalten an den von Christo gegebenen Zeugnissen und Gnadenmitteln zum Zweck des Feststehens in der Wahrheit so großes Gewicht gelegt wird, während im Evangelium auf Irrlehrer und Verführer gar keine ausdrückliche Beziehung genommen wird, sondern nur die festzuhaltende Wahrheit an und für sich bezeugt wird. Endlich daß in den Briefen die Wiederkunft Christi zum Gericht und zur Verherrlichung der Seinen als nahes Ziel der Erwartung in den Vordergrund tritt und diese Erwartung auf Anschauung und Leben der Christen im Ganzen großen Einfluß übt, während diese Wiederkunft nach der Darstellung der Evangelien überhaupt von Christo noch mehr in der Ferne geschaut und gezeigt, und namentlich in den Reden des johanneischen Evangeliums von dem Herrn nur durch einzelne kürzere Worte berührt wird.

Diese materialen Unterschiede zwischen Evangelium und Briefen Johannis erklären sich nun, wie bereits sich gezeigt hat, allerdings in ganz natürlicher Weise aus dem Zweck beider Schriften und der Lage, aus welcher dieselben hervorgegangen sind, aber es muß doch beachtet werden, daß die Beschaffenheit jeder der beiden Schriften wirklich ihrem Zweck entspricht, daß jede derselben wenigstens einmal in den bezeichneten Hinsichten nicht eine schiefe und künstliche, sondern eine natürliche und

zweckentsprechende Stellung hat. Aber neben diesen materialen Unterschieden sind es auch durchgreifende formale, welche an diesen beiderlei Schriften hervortreten. Einmal enthält das Evangelium viel mehr bildliche Rede und Gleichnißrede als die Briefe. In den Briefen kommen nur einzelne bildliche Ausdrücke vor (Licht, Geborensein aus Gott, Gotteskindschaft, Same Gottes, Salbung), das Evangelium dagegen enthält nicht nur bildliche Ausdrücke, sondern auch ausgeführte Bilder und Gleichnisse, wenngleich nicht soweit durchgeführte Gleichnisse (Gleichnißerklärungen) wie die synoptischen Evangelien. So wird im Evangelium Johannis namentlich das Erlangen des Lebens in Christo unter der Bedingung des Glaubens unter verschiedenen Bildern dargestellt, Lebenswasser C. 4. 7., Lebensbrod C. 6., Jesus der gute Hirte C. 10. Ebenso die Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Christo unter dem Bild des Bräutigams und der Braut C. 3., des Weinstocks und der Reben C. 15. So wird das Bild des Geborenwerdens von Oben anschaulicher ausgeführt C. 3. und noch nach einer andern Seite, nach den psychologischen Vorgängen, die damit verbunden sind, seinem Reflex im Bewußtsein und Gefühl beschrieben C. 16. Ebenso wird das Bild des Lichtes und seiner Wirkungen nach verschiedenen Seiten ausgeführt C. 3. 8. und 9. 12. Dagegen in den Briefen immer nur die einfachen Begriffe und Sätze: Leben in Christo, Sein und Bleiben in Gott und Christo, Geborensein aus Gott, Gotteskindschaft, Gott ist Licht, Wandel im Licht. Ueberhaupt ist in den Briefen die Redeweise viel mehr abstrakt und begrifflich. Allgemeine Sätze, etwa mit *πας ο* beginnend, kommen im Evangelium allerdings manchmal vor, so C. 3, 6. 18. 20. 21. 31. 36. 4, 13. 14. 5, 24. 6, 35. 40. 54. 56. 7, 18. 38. 8, 12. 34. 47. 51. 10, 1. 2. 9. 11, 9. 25. 26. 12, 25. 26. 44. 45. 47. 48. 13, 20. 14, 9. 12. 21. 23. 24. 15, 6. 23. 18, 37. 20, 23. Aber doch finden wir sie verhältnißmäßig noch häufiger in den Briefen, wo manchmal in solchen oder ähnlichen Sätzen, die gern wiederholt in positiver und negativer Form ausgedrückt werden, eine Zeit lang die ganze Rede sich fortbewegt. So 1 Joh. 1, 6—10. 2, 3—6. 9—11. 22. 23. 29. 3, 3. 4—9. 15. 17. 24. 4, 2. 3. 7. 8. 15. 18. 20. 21. 5, 1. 4. 5. 10. 12. 18. 2 Joh. 9. 4. 3 Joh. 11. Noch

mehr aber ist ferner darin der Unterschied der Darstellungsweise zwischen beiden Schriften offenbar, daß die in ihnen ausgesprochenen geistigen Wahrheiten, auch abgesehen von dem mehr oder weniger bildlichen Ausdruck, in den Reden Jesu, wie sie das Evangelium berichtet (denn der Prolog gehört in dieser Hinsicht mit den Briefen zusammen), in einem geschichtlichen Zusammenhang erscheinen, aus besonderem Anlaß ausgesprochen werden, der ihnen noch eine concrete Beziehung und Gestalt gibt, daher hier auch Gleichartiges oft sehr zerstreut und vereinzelt an verschiedenen Stellen vorkommt, während sie dann in den Briefen meist vollends allgemein und principiell gefaßt werden. So vor Allem die Begriffe ζωη, φως, αγαπη. Daß Christus Leben ist und gibt ist im Evangelium nicht nur, wie schon gesagt, häufig bildlich ausgedrückt, sondern auch concreter bezeichnet durch die Beziehung auf die leibliche Auferweckung, der allerdings die geistige Belebung als Voraussetzung vorangehen muß C. 5. 6. 11., in der letzteren Stelle dann auch noch durch eine Wunderthat anschaulich gemacht, C. 14. aber verbürgt durch den Blick auf die Auferstehung Jesu selbst. Dagegen im Prolog und im ersten Brief nur der allgemeine Satz: Christus ist das Leben, dem Zusammenhang nach als Offenbarer Gottes, und gibt das Leben. Der Begriff des Lichtes tritt in den Reden des Evangeliums so auf, daß Jesus Sich als das Licht der Welt bezeichnet und denen, die Ihm folgen, Licht und Leben verheißt, aber auch ein Kommen an das Licht fordert C. 3. 8. 12., und diese Wirkung des Lichtes wird wieder durch eine Wunderthat anschaulich gemacht. Allgemeiner, abstrakter und umfassender lauten schon die Sätze des Prologs: im Logos das Leben, welches das Licht der Menschen ist, das Licht scheinend in der Finsterniß, das Licht alle Menschen erleuchtend, indem es in die Welt kommt. Im ersten Brief aber wird der Begriff vollends in ganz allgemeiner und principieller Weise durch den Satz: „Gott ist Licht" auf Gottes Wesen zurückgeführt. Der Begriff der Liebe wird im Evangelium von Gott und Christo ausgesagt als Liebe Gottes zu der Welt C. 3, 16., als Liebe Christi zu den Seinen, und zwar so, daß sich darin die Liebe Gottes zu Christo (C. 10, 17.) offenbart, wiederspiegelt und mittheilt C. 15. 17., und in dem Ausspruch

des Evangelisten C. 13, 1. Allgemeiner lautet es schon im Prolog: Gnade und Wahrheit in dem fleischgewordenen Logos. Und wieder in ganz allgemeiner und principieller Fassung wird der Begriff auf das Wesen Gottes zurückgeführt durch den Satz des ersten Briefes: „Gott ist Liebe“. So tritt ferner die Präexistenz Christi und sein Wesensverhältniß zu Gott, wo die Reden Jesu im Evangelium darauf hinweisen, in concretem Zusammenhang und darum auch noch einigermaßen in concreter Gestalt auf (Sein vor Abraham C. 8., Eingehen in die Herrlichkeit, die Er vor der Welt bei dem Vater hatte C. 17., Zurückkehren zum Vater, von dem Er ausgegangen C. 16., selbständiges Leben aus Gott als Grund für die Werke des Lebendigmachens und Richtens C. 5., Einheit mit dem Vater als Grund für die Macht die Seinen vollkommen zu bewahren C. 10., ebenso Einheit mit dem Vater als Bürgschaft für das Erkennen Gottes in Ihm, den nach diesem Erkennen verlangenden Jüngern gegeben C. 14.). Dagegen im Prolog ist dies Alles allgemein und principiell zusammengefaßt in dem Begriff des λογος, der von Anfang bei Gott und selbst Gott war, durch den die ganze Schöpfung und alle Offenbarung Gottes vermittelt ist. Ebenso werden in den Briefen die Sätze von dem λογος της ζωης, der von Anfang war, und in dem sich Gott geoffenbart hat, von dem Sohn Gottes, dem Eingebornen, der dem Vater gleich ist, in dem man den Vater hat und ohne den man Gott nicht hat, ganz allgemein und principiell ohne jene concreten Beziehungen hingestellt. Was das Werk Christi, insbesondere das Werk Seines Leidens und Sterbens betrifft, so wird, was im Evangelium vom Lamm Gottes (C. 1, 29. 30.), von der Erhöhung an's Kreuz zum Heil der Glaubenden (C. 3, 14. 15.), von der Hingabe des Fleisches für das Leben der Welt (C. 6, 51.), von der Heiligung Jesu als Opfer für die Seinen (Joh. 14, 19.) gesagt ist, im ersten Brief durch den Begriff ιλασμος (C. 2, 2. 4, 10.) zusammenfassend ausgedrückt und zwar so, daß zugleich auch auf die fortdauernde Geltendmachung derselben vor Gott durch den erhöhten Christus (wie Röm. 8, 34. Hebr. 7, 25.) hingedeutet wird. Ebenso wird 1 Joh. 1, 7. und 3, 5. die von Schuld und Macht der Sünde befreiende Wirkung der angeeigneten Sühnung

ganz allgemein ausgesagt (αἴρειν hat offenbar 1 Joh. 1, 29. 36. vorherrschend den Sinn des Tragens, 1 Joh. 3, 5. den des Wegnehmens.) Dagegen werden weitere Seiten der Wirkung des Todes Jesu, auf welche andere Worte Jesu im Evangelium sich beziehen, der Kampf gegen den Satan für die Seinen (C. 10, 12.) die Gründung der Gottesgemeinde (C. 12, 24. vgl. die Bemerkung des Evangelisten C. 11, 52.) die Eröffnung der vollen Gemeinschaft mit Gott durch den Hingang zum Vater (C. 16, 5—7.) nicht in den Briefen Johannis, sondern in andern neutestamentlichen, besonders paulinischen Briefen wieder aufgenommen. Die Ueberwindung des Satans und der Welt durch Jesum für die Seinen wird in den Reden des Evangeliums C. 12, 31. 14, 30. 16, 11. 16, 33. zunächst als eine im Kampf des Leidens geschehende geschaut, im ersten Brief aber werden daraus für die Gläubigen aller Zeiten die allgemeinen Sätze C. 3, 8. 5, 4. 5. gefolgert. Die Wiedergeburt erhält Joh. 3. eine concrete Beziehung durch ihren Zusammenhang mit der Predigt des Täufers und Jesu von dem nahe gekommenen Gottesreich, für welches sie tüchtig machen soll, das Wort Jesu ist hier eine weiterführende Ergänzung zu dem μετανοεῖτε des Täufers und Jesu selbst, indem es zu dem von den Menschen geforderten Thun auch die nothwendige göttliche Gnadenwirkung hinzufügt, auch ist hier die Wiedergeburt durch die äußere Handlung der Johannistaufe bereits abgebildet und anschaulich gemacht. Im Prolog und dem ersten Brief Johannis dagegen fallen diese concreten Beziehungen weg und tritt dagegen (Joh. 1, 12. 13. 1 Joh. 2, 29. 3, 1. 9. 10. 5, 4. 5. 9.) der allgemeine Satz von der Wiedergeburt als Voraussetzung der Gotteskindschaft und Gottesgemeinschaft und des Sieges über Teufel und Welt auf. Die Gabe des Geistes besonders als des erleuchtenden und von Christo zeugenden ist in den Abschiedsreden des Evangeliums zunächst den damaligen Jüngern persönlich als Ersatz für die sichtbare Gegenwart des Herrn verheißen (Joh. 14, 16. 17. 26. 15, 26. 27. 16, 7—15.) und wird dann Joh. 20. der Anfang von der Erfüllung dieser Verheißung erzählt; im ersten Brief erscheint sie als allgemeines Kennzeichen der Christen (C. 3, 24. 4, 13.), der Geist als überall bei den Gläubigen zeugend und lehrend (C. 2, 20. 27. 5, 6. 8.).



Was die bleibende Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott und Christo betrifft, so redet Jesus in derjenigen Stelle des Evangeliums, in welcher Er davon am eingehendsten handelt (C. 15.) so, daß Er zunächst in concreto die bleibende persönliche Verbindung Seiner damaligen Jünger mit Seiner Person auch nach Seinem Hingang im Auge hat; allerdings bezeichnen einige andere Stellen des Evangeliums diese Gemeinschaft auch schon in einem allgemeineren, alle Gläubigen umfassenden Sinne (Joh. 6, 56. 10, 27. 28. 14, 20. 21. 23. 17, 21—23. 26.), und in den letztgenannten Stellen (C. 14. 17.) ausdrücklich auch als Gemeinschaft mit dem Vater. In den Briefen aber (1 Joh. 1, 3. 6. 7. 2, 5. 23. 24. 3, 6. 24. 4, 7. 12. 13. 16. 5, 12. 30., 2 Joh. 9. 3 Joh. 11.) ist sie überall in diesem umfassenden Sinne (Gemeinschaft mit dem Vater und Sohn für alle wahrhaft Gläubigen) gedacht. Wasser und Blut sind im Evangelium C. 19. bedeutsame Zeichen beim Tode Jesu, welche theils die Wirklichkeit dieses Todes constatiren, theils auf die reinigende Wirkung desselben hindeuten, im ersten Brief C. 5. erscheinen sie im Anschluß an diesen als sinnbildlich aufgefaßten Vorgang in allgemeiner Bedeutung für die Christen, nämlich neben dem Geist als die von Gott geordneten Vermittlungen durch welche die Offenbarung Christi fortwährend sich vollzieht, als die gottgegebenen Zeugnisse von Christo, an die der Glaube sich zu halten hat. Der Gegensatz zwischen denen, die von Gott, und zwischen denen, die vom Teufel sind, wird im Evangelium Johannis C. 8. von Jesu zunächst als ein Ihn von den feindseligen Juden trennender ausgesprochen; im ersten Brief C. 3. 5. tritt er als ein allgemein durch die Welt gehender auf. Ebenso ist das Verhältniß zwischen den Gläubigen und der Welt im Evangelium (C. 15. 16. 17.) zunächst als ein den damaligen Jüngern gegenüber der damaligen Welt zukommendes gefaßt, im ersten Brief dagegen wird es von allen Gläubigen und von der Welt überhaupt ausgesagt C. 2. 4. 5. Diese verallgemeinernden Schlüsse in den Briefen sind freilich solche, zu welchen die im Evangelium enthaltenen Reden Jesu berechtigten, ja auf welche dieselben nach ihrem Sinne nothwendig hinführen mußten, aber doch werden diese Schlüsse meist nur im Prolog und in den Briefen ausdrücklich gezogen; in den Reden

des Evangeliums dagegen sind es nur einzelne Stellen, in welchen das sonst den damaligen Jüngern Gesagte ausdrücklich auch auf alle Gläubigen ausgedehnt wird (so in Betreff der Gottesgemeinschaft, wie schon oben erwähnt, und in Betreff der Herrlichkeit, die der Herr den Seinen verheißt Joh. 6, 54. 12, 26. 17, 22. 24. neben 14, 2. 3.).

Es geht also aus dieser Vergleichung nach der formalen Seite hervor, daß die in den Reden Jesu, welche das Evangelium als solche berichtet, enthaltenen Gedanken in den Briefen und im Prolog eine ziemlich weitgehende Verarbeitung erfahren haben, indem sie theils aus der bildlichen Form in eine unbildliche, theils aus der concrete Beziehungen enthaltenden in eine mehr principielle allgemeine Fassung gebracht worden sind.

Halten wir beides, Einheit und Unterschied, zusammen, so sehen wir: die Hauptbegriffe und beherrschenden Grundgedanken sind in beiden Schriften die gleichen, die Differenzen aber gehen theils aus dem verschiedenen Zweck (Bezeugung der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Christo einerseits und Lehre und Ermahnung für die Christengemeinde andrerseits, wobei dann noch die besondern geschichtlichen Verhältnisse zur Zeit der Briefe: Gegensatz gegen Irrlehrer und falsche Christen und Nothwendigkeit, die richtige Lehre zu behaupten und die Christen im Christenthum weiter zu führen 1 Joh. 2, 13. in Betracht kommen) hervor, theils bestehen sie in einer durchgehenden formalen Verschiedenheit hinsichtlich der Darstellungsweise, sofern in den Briefen die Anschauungen mehr verarbeitet, die Gedanken mehr begrifflich, allgemein, principiell gefaßt sind. Prüfen wir von hier aus zunächst die Frage, ob beide Schriften ganz verschiedene, unter sich unvereinbare Anschauungen enthalten oder wenigstens ganz verschiedenartige Eigenthümlichkeiten der Gedankenbildung und Gedankenverbindung in ihnen sich aussprechen, so daß auf verschiedene Verfasser zu schließen wäre, so werden wir durch die bisherige Untersuchung die der kirchlichen Ueberlieferung entsprechende und in der Theologie vorherrschende Ansicht, daß beiderlei Schriften von einem und demselben Verfasser herrühren, bestätigt finden. Denn zu weitgehend hat sich uns die Uebereinstimmung in den Hauptbegriffen und Grundgedanken und häufig auch im Ausdruck

herausgestellt, bei den vorhandenen Differenzen sind uns doch keine Widersprüche entgegengetreten, und wenn zum Erweis eines bedeutend späteren Ursprungs der Briefe das Vorhandensein von gnostischen und montanistischen Elementen oder von Bestandtheilen, welche erst der späteren Kirchenlehre angehören sollen, geltend gemacht wird, so können wir die hiefür angeführten Stellen nicht beweiskräftig finden. (So müssen die Ausdrücke χρισμα und σπερμα 1 Joh. 2, 20. 29. 3, 9. nicht gnostischen und auch nicht montanistischen Ursprungs sein, sondern erklären sich aus dem verwandten biblischen, schon aus dem alttestamentlichen Sprachgebrauch, und das Wort von der αμαρτια προς θανατον ist nicht montanistisch und enthält auch noch nicht die spätere kirchliche Lehre, sondern hat seine Analogien schon in Matth. 12, 31. 32. Hebr. 6, 4—6. 10, 26. 27.)

Fragen wir nun aber, wie ist, wenn beide Schriften von einem und demselben Verfasser herrühren, ihr Verhältniß zu einander näher zu bestimmen, so werden wir bei Betrachtung der zwischen ihnen stattfindenden Differenzen darauf geführt werden: diese Differenzen sind nicht allein aus der Verschiedenheit des beiderseitigen Gegenstandes, sondern aus der Verschiedenheit des Standpunktes, auf welchen der Verfasser in der einen und der andern Schrift sich stellt, zu erklären. In den Briefen steht er ganz auf dem Standpunkt seiner Gegenwart und redet zu den Gemeinden, was ihnen in ihrer gegenwärtigen Lage nöthig ist, im Evangelium versetzt er sich ganz in das vergangene Leben Jesu hinein, construirt nicht etwa von seiner Gegenwart aus ein Bild dieses Lebens, sondern steht durch seine Erinnerung wirklich mitten in der Geschichte desselben. Wenn in den Briefen das Bild Jesu hauptsächlich unter dem Eindruck seiner geschehenen Erhöhung gezeichnet wird, im Evangelium das Leben Jesu in seinem ganzen Verlauf mit gleichmäßigerem Hervortreten auch der menschlichen Seite neben der göttlichen beschrieben wird, wenn im Evangelium das Thun und Leiden Jesu für die Menschen dargelegt, in den Briefen vorherrschend das Resultat daraus für die Gemeinde gezogen wird, so führt dies doch am natürlichsten darauf, daß der Verfasser im Evangelium die Lebensgeschichte Jesu auf Grund wirklicher Erinnerung der Thatsachen

erzählen will, in den Briefen aber vom Standpunkt seiner Gegenwart aus auf das vollendete Leben Jesu zurückblickt und die Bedeutung und Frucht desselben für die Gegenwart aussprechen will. Wenn er die Reden Jesu im Evangelium in einer mehr bildlichen und concreten Gestalt gibt, dagegen in seinen Briefen dieselben Hauptgedanken in mehr abstrakter, begrifflicher Form, in mehr allgemeiner, principieller Fassung darstellt, so ist dadurch der Schluß am meisten nahe gelegt, daß die Gestalt, welche jene Gedanken in den Reden Jesu haben, wirklich die ursprüngliche, im Wesentlichen von Jesu selbst stammende, die Form aber, die ihnen in den Briefen gegeben ist, durch die denkende Aneignung und Verarbeitung des Verfassers ihnen aufgeprägt ist. Gegen die Annahme, daß der Verfasser nur vom Standpunkt seiner Gegenwart aus im Evangelium das Lebensbild Jesu construirt und die Reden Jesu componirt habe, bildet es doch eine bedeutende Instanz, wenn man zusieht, wie er da, wo er wirklich nur vom Standpunkt seiner Gegenwart ausgeht, in seinen Briefen nach den genannten Beziehungen doch so anders von Christi Person, Werk und Lehre redet, als im Evangelium. Setzen wir einmal den Fall, daß der Verfasser des Evangeliums Johannis eine Geschichte des Lebens Jesu geben wollte, dabei aber nur vom Standpunkt seiner Gegenwart ausging, nur eine ihm vorschwebende Idee entwickelte, ohne eine genügend treue Erinnerung der wirklichen Thatsachen zur Grundlage zu haben. Wie konnte er aber dann so weit von dem Einfluß der geschichtlichen Verhältnisse seiner Gegenwart, von dem Eindruck der geschehenen Vollendung des Laufes Jesu Christi, von der Gründung und der damaligen geschichtlichen Lage der Christengemeinde, und dann nach anderer Seite von der Gestalt, welche nach den Briefen die Lehre Jesu durch sein verarbeitendes Denken für ihn gewonnen hatte, abstrahiren, um eine solche Darstellung der Geschichte und der Reden Jesu zu geben, wie sie eben im Evangelium Johannis vorliegt? Es wäre dies eine künstliche Annahme, deren Wirklichkeit sehr schwer zu denken wäre. Konnte dieser Verfasser ja doch auch in denjenigen Theilen des Evangeliums, in welchen er eingestandenermaßen selbst redet, wie namentlich im Prolog, jene Abstraktion nicht vollziehen. Beruht hingegen



die Darstellung von Jesu Lebensgeschichte und Reden im Evangelium auf Erinnerung an die wirklichen Thatsachen, ist deßhalb die Gestalt, in welcher das Bild der Person, das Werk und die Lehre Christi erscheint, als die ursprüngliche anzusehen, und sodann anzunehmen, daß die Differenzen in der Weise, wie die Briefe davon reden, aus den weiteren geschichtlichen Erlebnissen des Verfassers einerseits und andrerseits aus seiner denkenden Verarbeitung hervorgegangen sind, so stehen Evangelium und Briefe in einem ganz naturgemäßen Verhältniß zu einander.

Es fällt also von dieser Betrachtung aus auch ein Licht auf die Frage nach der Geschichtlichkeit des Evangeliums Johannis. Freilich ist sie hiemit nur von einer Seite beleuchtet, und ist zum Erweis dieser Geschichtlichkeit auch eine Betrachtung von andern Seiten erforderlich, in welche ausführlich einzugehen hier nicht der Ort ist. Doch mag in der Kürze auf einige Punkte hingewiesen werden. Einmal läßt allerdings die Gleichartigkeit, welche neben der aufgezeigten Differenz zwischen den im Evangelium Johannis berichteten Reden Jesu einerseits und andererseits zwischen den eigenen Ausführungen des Evangelisten und den Briefen immer noch anzuerkennen ist, besonders sofern sich diese Gleichartigkeit auch auf die im Evangelium erzählten Reden des Täufers bezieht, darauf schließen, daß die Eigenthümlichkeit des Darstellers auf die Gestalt der johanneischen Reden Jesu einen Einfluß geübt hat, und zwar wohl in höherem Grade, als dies bei den synoptischen Reden Jesu der Fall ist, doch ist damit noch keineswegs gegeben, daß der Evangelist seine eigenen Gedanken Jesu untergelegt haben müßte. Denn auch wenn Ausdruck, Satzbildung, Satzverbindung vielfach durch die Eigenthümlichkeit des Darstellers bestimmt sein mögen, so kann doch noch angenommen werden, daß die für die Darstellung der Gedanken wesentlichen Ausdrücke und das Wesentliche des Gedankenzusammenhangs und Entwicklungsgangs treu wiedergegeben seien, wie auch sonst ein Wiedergeben fremder Gedanken in solcher Weise und in solchem (auf das Wesentliche beschränktem) Maße noch als ein treues angesehen und angenommen wird. Ferner ist, was die Differenz zwischen den johanneischen und synoptischen Reden Jesu betrifft, dieselbe doch jedenfalls nicht allein aus der

Eigenthümlichkeit der Darsteller, sondern auch aus der Besonderheit von Veranlassung und Zweck, wie sie bei jedem Evangelisten wieder anders hervortritt, zu erklären, darf also angenommen werden, daß der Verfasser des vierten Evangeliums eine besondere Seite am Lebensbild Jesu aufgefaßt und hervorgehoben habe zur Ergänzung des von den Synoptikern gegebenen Bildes. Endlich ist doch auch darauf Gewicht zu legen, daß einem treuen Jünger, namentlich einem Apostel Jesu Christi, das Wagniß nicht zuzutrauen ist, seine eigenen Gedanken seinem als Gottes Sohn verehrten Meister unterzulegen. Hiegegen ist die Instanz von Weiß nicht beweisend, Johannes habe zwischen Worten Jesu und seinen eigenen Gedanken nicht unterschieden, weil er letztere nach der Verheißung Joh. 16, 12—15. als vom Geist gegebene betrachtet habe. Diese Auslegung legt zuviel in jene Stelle hinein; die Stelle sagt nicht, daß der Verfasser zwischen Jesu Reden und der Belehrung durch den Geist gar keinen Unterschied macht, sondern nur, daß diese Belehrung auf dem Grunde der Reden Jesu sich erbaut, Sein Zeugniß fortführt, und so beides zusammen zu einer einheitlichen Lehre sich gestaltet, wobei jedoch zugleich immer noch auf den Unterschied zwischen der Grundlage und der darauf ruhenden Weiterentwicklung hingedeutet wird.

Wir halten also fest: das Evangelium Johannis gibt vom Leben Jesu ein der Wirklichkeit desselben entsprechendes Zeugniß, jedoch so, daß eine besondere Seite Seines Wesens und Wirkens hervorgehoben wird, diejenige, auf welche vornehmlich die Selbstzeugnisse Jesu hinweisen, daß das Leben Jesu betrachtet wird als Offenbarung des göttlichen Wesens in Ihm, Vermittlung der Lebensgemeinschaft mit Gott durch Ihn. Dagegen die Briefe Johannis und die Ausführung im Prolog zeigen, wie derselbe Verfasser das Lebensbild Jesu nach dieser von ihm besonders aufgefaßten Seite sich innerlich angeeignet, seine Erkenntniß davon denkend verarbeitet, formal weitergebildet und davon die Anwendung für die Bedürfnisse und Verhältnisse der Christengemeinde gemacht hat. Vergleichen wir die johanneischen Briefe mit den übrigen Briefen des Neuen Testaments, so stellt sich heraus, daß der Verfasser der Johannesbriefe derjenige ist, welcher das im Evangelium Johannis von Jesu Leben und Reden

Berichtete am eingehendsten und vollständigsten sich angeeignet und verarbeitet hat. Doch finden wir da und dort auch bei andern Aposteln oder neutestamentlichen Schriftstellern in ihren Briefen solche Anschauungen und Gedanken ausgeführt und entwickelt, welche vorher nur allein oder doch ganz vorherrschend in denjenigen Reden Jesu, die das Johannesevangelium berichtet, vorkommen, während sie bei den Synoptikern fehlen oder nur angestreift werden, so daß jene Stellen der Briefe mit Wahrscheinlichkeit auf johanneische Reden Jesu als ihre ursprüngliche Quelle zurückzuführen sind. So lassen sich, um Einiges anzuführen, verschiedene christologische Stellen in den paulinischen Briefen (auch im Hebräerbrief), insbesondere solche, welche die Präexistenz Christi aussagen, auf die entsprechenden Selbstzeugnisse in den johanneischen Reden Jesu zurückführen. So finden wir die Wurzeln der paulinischen Lehre von der Versöhnung (Versöhnung der Menschen mit Gott und Versöhnung der getrennten Theile der Menschheit untereinander) in denjenigen Stellen der johanneischen Reden Jesu, wo als Wirkung Seines Leidens und Todes nicht nur Sühnung, sondern auch Eröffnung der Gemeinschaft mit Gott und Gründung einer Christengemeinde bezeichnet wird, wie Joh. 16, 7. 10. 12. 16—18. 12, 24. vgl. 11, 51. 52. So erkennen wir die Quelle des bei Petrus, Paulus und Jakobus vorkommenden Begriffs der Wiedergeburt oder Zeugung von Gott am natürlichsten in dem Worte Jesu Joh. 3 und den Ausgangspunkt der paulinischen Lehre von dem Gegensatz zwischen σαρξ und πνευμα, wenn sie gleich in einer dem Paulus eigenthümlichen Weise ausgebildet ist, gleichfalls in Joh. 3. Für die paulinische Lehre vom Geist Gottes als lehrend und zeugend und die Gemeinschaft mit Gott vermittelnd, finden wir die Grundlage in den johanneischen Abschiedsreden; ebenso für die paulinische Anschauung von der Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Christo vornehmlich in Joh. 15 (vgl. Joh. 6, 55. 14, 20. 21. 23. 17, 21. 23. 26.). Die auf die specifische brüderliche Liebe der Gläubigen untereinander, die Einigkeit im Geiste, die unter ihnen stattfinden kann und soll, bezüglichen Ausführungen und Ermahnungen bei Paulus, Petrus und im Hebräerbrief (auch bei Jakobus 1. 2. Hindeutungen darauf), lassen sich direkt

zurückführen auf das Gebot Jesu an Seine Jünger Joh. 13 und auf Seine Fürbitte Joh. 17., während bei den Synoptikern (z. B. Matth. 18, 19. 20. 20, 25. 27. 23, 8.) mehr nur indirekt darauf hingewiesen wird. Hiemit sollen nur Andeutungen gegeben sein. Dieselben eingehend zu begründen und überhaupt das Verhältniß zwischen den johanneischen und synoptischen Reden Jesu einerseits und den übrigen neutestamentlichen Briefen (außer den johanneischen) andrerseits genügend darzulegen, dazu wäre eine besondere Untersuchung erforderlich, für welche hier nicht der Ort ist. Doch sind wir jedenfalls berechtigt, Anknüpfungspunkte und Grundlagen für die Begriffe und Ausführungen der neutestamentlichen Briefe ganz besonders in den Reden Jesu, wie sie uns in den synoptischen und im johanneischen Evangelium überliefert werden, zu suchen. Und wenn die Aneignung und Weiterbildung johanneischer Reden Jesu durch andere neutestamentliche Schriftsteller neben Johannes nachgewiesen würde, so wäre diese Thatsache auch ein Beweis dafür, daß jene johanneischen Reden nicht dem Verfasser des Evangeliums Johannis zuzuschreiben, sondern als wirkliche Reden Jesu anzusehen seien; sonst würden sie sich allein in den Briefen Johannis wiederfinden. Freilich dürfte dann nicht das geschriebene Evangelium Johannis als Voraussetzung jener Aussprüche und Ausführungen in den neutestamentlichen Briefen angenommen werden, sondern die Erinnerung der Gläubigen, in welcher durch das mündliche Zeugniß der Apostel und vornehmlich wohl des Johannes viele der johanneischen Reden als Worte Jesu schon vor der Niederschreibung des Evangeliums gelebt haben müßten.

Blicken wir noch einmal auf das Verhältniß zwischem dem Evangelium und den Briefen Johannis zurück, so dürfen wir bei aller besondern Verwandtschaft zwischen beiden sagen: es ist in der Hauptsache auch hier dasselbe, wie es sonst zwischem dem in den Evangelien beschriebenen und berichteten Leben und Reden Jesu einerseits und den neutestamentlichen Briefen andrerseits naturgemäß stattfindet, dort die Grundlage, hier die Aneignung und Verarbeitung und die zweckgemäße Anwendung auf die Bedürfnisse und Verhältnisse der Gemeinde.

Theodor von Mopsuestia und Nestorius.

Eine Mittheilung aus syrischen Quellen von E. Nestle.

Die Geistesverwandtschaft zwischen Theodor von Mopsuestia und Nestorius veranlaßte in sehr früher Zeit schon auch Blutsverwandtschaft zwischen beiden Männern zu statuiren. In einer griechischen Quelle habe ich Theodor *ἀδελφιδοῦς* des Nestorius genannt gefunden, was von Neueren mit Brudersohn, von Syrern und Arabern mit Schwestersohn übersetzt wurde (s. Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 34, 170 f.). Ein anderes Verwandtschafts-Verhältniß berichtet oder erdichtet um 500 Philoxenus von Mabug, das bekannte Haupt der syrischen Monophysiten, in einem Brief an den Stratelates Abunifir von Hirta in Arabien. Er schreibt (Add. Ms. 14529 des britischen Museums in London fol. 61 a, gedruckt in Abbé Martin's Syro-chaldaicae Institutiones. Paris 1873. S. 71.):

„Siehe ich schreibe, thue dir kund um Gottes willen auch das Zeugniß des Nestorios, woher er war und aus welcher Stadt: er war nemlich ein Perser von Geburt. Ein Mann von (der Provinz) Beth-Garmai aus der Stadt אתך, Addai (oder Addi) war sein Name und seiner Frau Name war Amlaka (עֲמַלְכָּא) und ihrer Religion nach waren sie Heiden. Und weil Addai seine Frau schlug, daß sie abortirte, stand er auf und nahm seine Frau Amlaka und floh nach Beth-Sufanayê und wiederum zogen sie von Beth-Sufanayê aus und gingen und wohnten in Samosata. Zwei Söhne, der Name des älteren war Barbeʿelschemîn und der Name seines Bruders Abaʿschûm. Und es starben Addai und seine Frau Amlaka und wurden in Samosata begraben. Und nachdem sie gestorben waren, gingen und nahmen ihnen Barbeʿelschemîn und Abaʿschûm Frauen in Marasch und wohnten dort. Und es wurde dem Barbeʿelschemîn ein Sohn geboren und er nannte seinen Namen Nestorios und auch dem Abaʿschûm wurde ein Sohn geboren und er nannte seinen Namen Theodoros. Und sie brachten dieselben in die Schule, daß sie die griechische Schrift lernen sollten. Und als sie gelernt hatten und erleuchtet waren in der griechischen Schrift,

gingen sie in die Stadt Athen, um die Weisheit der Philosophen zu lernen. Und als sie die Weisheit der Philosophen lernten, lernten mit ihnen einige Söhne der Adeligen von Konstantinopel und lobten sie vor dem Kaiser Honorius und es befahl Honorius, daß sie nach Antiochien gehen und beide Bischöfe werden sollten, Nestorios für Konstantinopel und Theodoros für Mopsuestia. Und wie Kaiser Honorius es befohlen hatte, so geschah es ꝛc."

Da diese Notiz, soweit ich gesehen, bisher von den Kirchenhistorikern unbeachtet blieb, theile ich sie in vorstehender wortgetreuer Uebersetzung hier mit, ihre Verwerthung und Prüfung Kundigeren überlassend.

Zur Lehre von der göttlichen Pädagogie.

Von C. Fr. Jäger, Dekan in Tuttlingen.

1. Der Mensch hat die Befähigung zum Widerstreben gegen Gottes Willen von Gott selbst empfangen. Die göttliche Pädagogie kann in dieser Beziehung kühner und großartiger experimentiren und manches wagen, was der menschlichen nicht zusteht. Aber doch ist das Ziel, die Erreichung der sittlichen Aufgabe, das gleiche. Darum wird auch die menschliche Erziehungsmethode den zu Erreichung dieses Ziels erforderlichen Wagnissen der göttlichen Erziehungsweise nicht hemmend in den Weg treten dürfen. Hiebei ist nun besonders zu beachten, daß die göttliche Erziehungsmethode dem einzelnen Menschen, wie dem menschlichen Gemeingeist, in jeder seiner besonderen Gestalten nicht nur die Befähigung zum Widerstreben gegen Gottes Willen gibt, sondern ihn geradezu reizt, sich die Frage allen Ernstes vorzulegen, ob er von dieser Befähigung Gebrauch machen will oder nicht. Derartige Reizungen wiederholen sich, so oft ein neues Lebensgebiet sich dem Menschen erschließt oder ein neuer Schritt auf dem bisherigen Geleise, sei es nach vorwärts oder nach rückwärts, in Erwägung zu nehmen ist.

2. Gott gibt nicht selten dem Menschen in niederdrückender Weise seine unbedingte Abhängigkeit von dem göttlichen, schöpferischen, regierenden und richtenden Machtwillen zu fühlen. Aber dabei ist es doch darauf abgesehen, den Menschen zum Ringen mit Gott herauszufordern. Nicht nur die alttestamentliche, sondern auch die neutestamentliche Frömmigkeit soll eine Israelsglaubensbethätigung sein; Gebets- und Glaubenshelden will sich der Herr erziehen und Er selbst hat mit Gott gerungen. Die richtige Ergebung in Gottes Willen muß eine in Kampfesproben gereifte freie That des Menschen sein, ein freies Opfer des kindlichen Gehorsams mündig gewordener Gottessöhne. Daraus folgt, daß nicht jede Art des Widerstrebens gegen Gottes Willen Sünde und auch nicht jede Art des Beruhens und Dahingehens in Gottes Willen gut ist. Ein lebenskräftiges, gesundes Gewächs läßt nach einem Hagelwetter die Zweige nicht hängen, sondern strebt sich aufzurichten, sprengt das hartgewordene Erdreich, das ihm den Platz für die quellenden Sproßen beengt und setzt jedem Druck immer wieder energische Gegendruckversuche entgegen, bis es Luft bekommt. Ein Mensch, der sich Alles von Gott ohne Weiteres gefallen läßt, stumpfsinnig resignirend, gleicht einem der Keimkraft entbehrenden, in der Erde verfaulenden Samenkorn; seine Religion ist keine Religion des Lebens, sondern eine Religion des Todes, wie z. B. der Buddhismus, oder — um moderne Erscheinungen beizuziehen — eine Spinozas-Frömmigkeit, welche die Zeit der geistigen Kämpfe im Winkel der Contemplation versitzt, die blasirte Selbstsucht in feinster Form groß zieht und alle Last des Mitgefühls und Mitkämpfens mit der Menschheit von sich abwälzt. Das sind Menschen zwar ohne Haß, aber auch ohne Liebe, die an kein göttliches Erbarmen glauben und darum auch für andere es nicht suchen und zu erflehen trachten; im besten Falle sind es großartige Ruinen, an denen man wohl einige Stunden mit Elias beten kann: „es ist genug, so nimm nun, Herr, meine Seele“; aber für Menschen, die eine Zukunft haben und schaffen wollen, sind sie auf die Dauer nicht die richtige Nachbarschaft. Es mag verzeihliche Schwachheit gewesen sein, daß in den Jahrzehnten der Schmach und des Elends

christliche deutsche Männer sich in einen Spinoza-Kultus verlocken ließen und in den dürftigen Rahmen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls die Fülle des religiösen Lebens zusammenzupressen versuchten: sie haben als rückwärtsschauende Propheten einer absterbenden Culturperiode für die Zeitstimmung den richtigen Ausdruck gefunden. Aber dabei kann es sein Bewenden nicht haben. Selbst im schlimmsten Fall soll ein Christ nicht hinter einem himmelstürmenden Hiob zurückbleiben, der im Grunde immer bei Gott Recht behält wider die faule, feige Gottesfurcht seiner Freunde, trotz der dabei mit unterlaufenden sündhaften Ausschreitungen.

3. Aus dem Bisherigen hat sich ergeben, daß es göttliche Willensbethätigungen gibt, welche vorerst eine Reaktion des Menschen gegen die göttliche Schickung oder Zumuthung hervorrufen sollen, denen der Mensch somit nicht durch Ergebung, sondern zunächst durch Widerstand zu entsprechen hat. Allein es fragt sich nun eben, an welchen Merkmalen der Mensch diese göttlichen Willenskundgebungen von andern unterscheiden kann, welchen sofort zu folgen ist, damit er nicht aus den Wegen rechter Gottesüberwinder herauskomme in ein frevelhaftes Streiten wider Gott. Daß es solche Merkmale gibt, ist aus der Schrift ersichtlich. Eines derselben ist jedenfalls der strafgerichtliche Charakter einer göttlichen Schickung oder eines göttlichen Befehls, besonders wenn es sich darum handelt, daß ein Mensch als Werkzeug oder als Zeuge eines göttlichen Gerichts über Andere beigezogen werden soll. In solchen Fällen erwartet Gott von jedem Christen zuerst widersprechende Fürbitte und zögernden Widerstand; und selbst dann, wenn Gott auf der Leistung des geforderten Dienstes schließlich besteht, ist es sein Wille, daß wir uns vorher die Glaubensgewißheit darüber von ihm erbitten und erringen, daß die göttlichen Gerichte, zu denen wir als Diener oder Zeugen beigezogen werden, unvermeidliche Vorbereitungen zu vollkommenerer Erfüllung der göttlichen Heilsplane sind. Wer da sofort vorgeht ohne solchen christlichen Widerstand, der sinkt zu einer Zuchtruthe in der Hand Gottes herab, welche weggeworfen wird, wenn sie ausgebraucht ist. Die Heiligen werden allerdings einst die Welt richten, aber sie werden vorher für sie

beten und für ihre Bekehrung arbeiten und dulden: und da das Gebet des Gerechten viel vermag, wenn es ernstlich ist, so werden sie mit ihrem Zögern von Gott manchen weiteren Beweis seiner Gnade, Langmuth und Geduld erringen und gerade damit Gottes Absicht erfüllen helfen. Denn es ist sein Wille, die Welt erst dann zu richten, wenn sie so schlecht geworden ist, daß sie keinen anständigen Fürsprecher mehr findet, der es noch wagen und über's Herz bringen möchte, ihrer verderblichen Existenz eine Fristung zu erflehen. Um aber solche Fürsprache hervorzurufen, muß Gott seine Gerichtsdiener und Gerichtszeugen aufbieten. — Hieraus ergibt sich sofort ein weiterer Fall, in welchem ein Gott wohlgefälliger Widerstand gegen seine Willenskundgebungen zum rechten christlichen Gehorsam gehört. Denn da Gott seinen Gerichten immer eine Zeit des Ausreifens der Sünde vorangehen läßt, in welcher dem Bösen Macht gegeben wird sich auszuleben und auszutoben, so braucht er dazu solche Menschen, die seine Sache vertreten und dabei die Zielscheibe des Hasses und der Feindschaft der Welt werden. Soll nun von den Kindern Gottes Gerichtsaufschub erfleht und durch Fürbitte errungen werden, so müssen sie auch diesem Ausreifen und Sichausleben des Bösen sich widersetzen. Es wäre ein falscher Märtyrersinn, wenn ein Jünger Christi sich darüber freuen würde, daß die gottfeindliche Welt an ihm das Maß ihrer Sünden voll macht und er wird dabei an die vielen Schwachgläubigen und Unentschiedenen denken müssen, die unter solchen Machtentfaltungen des Bösen zu Fall kommen: ja er wird die damit auf ihn selbst fallende Wucht des Bösen auch als gefährliche Probe für seinen eigenen Glauben nicht leicht nehmen dürfen. Darum wird er solchem das Böse zur Entwicklung vorwärts treibenden göttlichen Walten möglichst hintanhaltend gegenüberstehen müssen und die darauf bezüglichen göttlichen Weisungen zuerst mit Gebetsfragen und Zögerungen zu beantworten haben. Dies Alles wird um so energischer geschehen, je höher ein Mensch in der Entwicklung seines Gotteskindschaftscharakters es gebracht hat mit Gottes Hilfe. — Endlich da überhaupt der Tod und alles Uebel in der Welt im Zusammenhang mit dem Bösen steht, so wird ein ernstlich dem Bösen widerstrebender Gottesmensch ebenso auch gött-

lichen Todes- und Unglücksschickungen mit allen ihm zu Gebot stehenden Kräften ewigen Lebens zuerst sich entgegenstemmen müssen. Auch wenn höherer Befehl, der auf dem Zurückweichen besteht, ihn nöthigt, nachzugeben, soll dies mit dem Vorbehalt geschehen, eine Bresche zu finden oder zu brechen, und mit dem Glauben, daß solches Zurückweichen und Sich-Ergeben nur ein Mittel ist, um mit Gottes Hilfe einen besseren Ausweg und gründlicheren Sieg zu gewinnen. Dabei wird aber ein Gotteskind abermals sich zu der höchsten Majestät allergetreuesten Opposition halten und in einen ernstlichen Gebetskampf mit Gott einlassen müssen, weil es der Wille Gottes ist, daß seine Kinder gerade die höchsten Güter mit Gebet von ihm erringen. Der Befehl, dem Bösen und dem Uebel nicht zu widerstehen, ist immer zeitgeschichtlich zu verstehen: er gibt kein ewig geltendes Sittengesetz, sondern nur eine periodisch anzuwendende taktische Regel. Die göttliche Rückzugstaktik ist nie abschließend, sondern immer Vorbereitung zu siegreichem Vordringen. Deshalb darf auch die christliche Geduld und Beugung unter Gottes gewaltige Hand nicht ausarten in stumpfsinnige Indolenz; das Heer der Gotteskämpfer muß auch auf dem Rückzug Vorwärts-Gedanken und -Strebungen bewahren und beweisen.

In allen diesen drei Hauptfällen, in welchen der Mensch seinen Gehorsam gegen Gott mit einem heiligen, Gott wohlgefälligen, frommen Widerstand gegen Gottes Willenskundgebung zu beginnen hat, hat der Herr Jesus selbst das Höchste geleistet und war gerade darum recht gehorsam, eine vollkommene Abspiegelung der Ur-Güte seines Vaters, mit den Strahlen ihrer Herrlichkeit alles Aergerniß unseres Ungehorsams, wie unseres falschen Gehorsams entkräftend und überstrahlend. Sein Vorgang ist aber auch ein sicherer Wegweiser in solchen Fällen, wo es an sicheren Merkmalen fehlt, aus welchen zu erkennen wäre, ob eine göttliche Willenskundgebung als Stimulation zu einer Gott wohlgefälligen Reaktion anzusehen ist oder als unweigerlich mit Freudigkeit aufzugreifende Weisung. Auch in solchen zweifelhaften Fällen besteht der rechte Gehorsam des Menschen nicht in der Resignation, sondern im Anfragen bei Gott, das fortzusetzen ist, bis klare Antwort kommt und deutliche Zeichen den

Weg weisen. Hiemit tritt der Mensch in die Fußstapfen Jesu Christi; da fließt dann des Herrn Fürbitte für uns, d. h. seine Bitte in unserem Namen zusammen mit unserem Gebet in Jesu Namen, d. h. mit unserer Fürsprache für die von uns zu fördernde Sache des Herrn. Wenn wir seiner Verheißung trauend so bei Gott anfragen, dann wird die verständliche Antwort zur rechten Zeit gegeben werden, inzwischen bis sie kommt, ist mit solchem Anfragen eindringlich fortzufahren.

4. Eine derartige von Gott selbst geordnete Selbständigkeit des Menschen gegenüber den göttlichen Willenskundgebungen setzt aber voraus, daß der Mensch auch über den Boden, auf dem sein Leben sich entwickelt, ein selbständiges Verfügungsrecht hat. Schon der Begriff des Opfers schließt das in sich: denn wenn wir Gott nichts zu geben hätten, als was an sich schon in Gottes Besitz oder noch sein Eigenthum ist, so könnten wir ihm überhaupt nichts opfern. Es muß also im Schöpfungsgebiet Gaben Gottes an den Menschen geben, welche ihm so schlechthin und endgiltig zugeeignet worden sind, daß Gott sein Besitz- und Eigenthumsrecht über sie in vollem Ernste an den Menschen abgetreten und sie demselben zur Verfügung völlig überlassen hat. Dies gilt insbesondere von allem rechtmäßig Erworbenen, sei es nun geistiger oder sinnlicher Besitz, so lange ihn der Mensch als solchen behauptet und nicht durch Verwahrlosung und Verschleuderung preisgegeben hat. Dies ist allein Gottes würdig, wie dies auch Jakob. 1 und 5 als neutestamentlicher Grundgedanke ausgesprochen ist. Was Gott einmal gegeben hat, das ist und bleibt gegeben, wie auch, was Gott einmal unbedingt versprochen hat, erfüllt wird und unwiderruflich geschieht. — Es führt dies aber noch zu einer weiteren Voraussetzung bezüglich des allgemeinen Verhältnisses Gottes zur Welt. Der enge Zusammenhang, in dem aller menschliche Besitz mit dem gesammten kosmischen Leben steht, würde ein solches Verfügungsrecht des Menschen über das ihm Zugeeignete und von ihm Angeeignete ausschließen, wenn die Welt nicht an sich schon ein selbständiges Dasein besäße gegenüber von dem Schöpfer, der sie bereitet hat. Das Verhältniß Gottes zur Welt hat sich, wie es scheint, im Laufe der Weltzeiten auch weiter entwickelt. Schon für die

Schöpfungsperiode betont die Schrift, daß bei manchen Schöpfungswerken Gottes die schon vorhandenen Creaturen auf Gottes Geheiß mitgewirkt haben und dabei die ihnen zugeeignete Lebenskraft von sich aus zu bethätigen berufen wurden. Nicht blos der Mensch, sondern auch der ganze Kosmos ist zu einer sogar gegenüber von Gott, dem Schöpfer, selbständig werdenden Lebensexistenz emporgeführt worden, so daß durch die in diesem Kosmos zur Herrschaft berufenen geistesmächtigen Creaturen, besonders durch den Menschen, auch die ganze Welt an der Befähigung theilnimmt, sich selbständig Gott gegenüber zu stellen, ja sogar sich ihm zu widersetzen und zum Werkzeug einer Gott feindlichen Geistesrichtung zu werden. Die Welt hat allerdings eine Gängel-Periode durchlebt, in welcher die Fürsorge des Schöpfers sie noch wie ein unmündiges Wesen im Einzelnen gehalten und gepflegt hat; aber eben in dieser Zeit wurde sie zur Fähigkeit, auf eigene Füße zu stehen, erzogen, ganz ähnlich wie der Mensch selbst in der Urzeit. Denn wahrscheinlich befaßt die Gängelperiode des Kosmos noch die Urzeit des Menschengeschlechts in sich, so daß mit dem Mündigwerden der Menschheit auch der Kosmos seine Selbständigkeit gegenüber von Gott erreicht hat. Das ist eben das Großartige im göttlichen Schöpfungswerk, daß der Schöpfer dem Geschöpf die volle ganze Existenz verleiht und nicht blos ein unselbständiges Scheindasein. Gott gibt sich nicht mit Hervorbringung von Scheinwesen ab; was er in's Dasein setzt, ist schlechthin und in seinem Kern unwiderruflich gesetzt, besitzt somit die volle Energie der Selbstbehauptung auf dem Höhepunkt seiner Entwicklung. Das göttliche Walten in der Welt ist eben darauf gerichtet, diese Selbstständigkeit zu entwickeln und zu verschärfen. — Da aber Gott damit auch seine eigene Selbständigkeit der Welt gegenüber und seine Unabhängigkeit von ihr offenbart, sichert er dem Menschen zugleich auch seine Selbständigkeit gegenüber der Welt, wie er ihm die Selbständigkeit gegenüber den göttlichen Willenskundgebungen verschafft hat. Vollkommen tritt dies freilich erst auf dem Höhepunkt der Entwicklung des Lebens der Menschheit und der Welt heraus, aber schon jetzt in der Uebergangszeit zur vollen Reife kommt es zur Geltung und es würde dies auch

eingetreten sein, wenn die Entwicklung des Kosmos und der Menschheit nicht in Gottwidrigkeit abgelenkt hätte.

5. Hieraus ergibt sich, daß der Gegensatz des Heiligen und Profanen zur ursprünglichen Weltordnung gehört, aber auch im Laufe der Weltzeiten sich wesentlich verändern mußte. In der Urzeit war das Heilige ein von Gott selbst in dem Lebensgebiet des Menschen Ausgesondertes, über welches ein Verfügungsrecht des Menschen nach eigenem Gutfinden ausgeschlossen war durch eine im kindlichen Gemüth des Menschen von Gott gewirkte heilige Scheu und ein Gefühl der besonderen Ehrfurcht gebietenden Gottesnähe. Verfügbar wurde solches Heiligthum für den Menschen immer nur nach Maßgabe göttlicher Darbietung. Später wurde das Heilige größtentheils ein vom Menschen selbst nach eigenem Trieb und eigener Auswahl im Dankgefühl Gott Dargebotenes und Geweihtes, das aber, einmal von Gott angenommen und ihm geweiht, unwiderbringlich aus dem Bereich menschlichen beliebigen Verfügens ausgesondert blieb, wie dies im vorchristlichen Begriff des Opfers sich kundgibt. Daneben blieb zwar das Heilige in der Form der Urzeit noch bestehen, aber auf einen engeren Kreis concentrirt, mehr und mehr auf das geistige Gebiet sich zurückziehend und in der Ueberlieferung der Geschichte der göttlichen Offenbarung sich zusammenfassend. In der neutestamentlichen Zeit ist diese Concentration des von Gott selbst dem Menschen gegenübergestellten Heiligen in den Zeugnissen der göttlichen Geistesoffenbarung und in der Person Jesu Christi einerseits verschärft, andererseits mit einem Vorhof umgeben, in welchem die menschliche Eigenart und Originalität der Träger und Werkzeuge der göttlichen Offenbarung sich freier herausstellt, als im alten Testament. Auch das Opfer wird im Neuen Bund schließlich zur reinen freien Selbsthingabe in den Dienst Gottes, womit freilich auch alle Gabe und Habe des Menschen — jedoch mehr nach eigenem Urtheil des Menschen gemäß dem von ihm erkannten und zu erkennenden Bedürfniß — an dieser Weihung der Persönlichkeit theilnimmt in einer nach Zweckmäßigkeitsrücksichten bestimmbaren und zum Theil wandelbaren Weise. Auch breitet sich das neutestamentliche Opfer viel mehr aus in der Form

von Werken christlicher Nächsten- und Bruderliebe. Dies ist das Ergebniß nicht blos menschlicher Entwicklung, sondern eine Höhe, zu der göttliche Erziehungstaktik hinanführt und auf welcher der Mensch seine Selbständigkeit Gott gegenüber sogar im Heiligthum Gottes selbst erreicht.

6. Wenn nun aber so die göttliche Erziehung auf schließliche Emancipation des Menschen zur bewußten Selbständigkeit vor Gott hinausführt, so führt sie damit zugleich auch zu einer vollständigeren Enthüllung der Selbständigkeit Gottes dem Menschen und der Welt gegenüber. Dies ist das normale Gegengewicht gegen die drohende Gefahr einer Selbstüberhebung des emancipirten Menschen. Der Mensch, dem Gott die volle freie Wahl gibt, ob er ihm dienen will oder nicht, und noch die Ausstattung dazu verleiht, soll wissen, daß Gott den Menschen und die ganze Welt nicht braucht; daß er auch ohne die Welt und den Menschen kein einsamer und kein armer Gott ist, weil er der Vater ist, der seinen Sohn hat als Abglanz seines Wesens, und weil der vom Vater und Sohn ausgehende Gottesgeist in solchem Ausgehen eine ewige, unendlich mannigfaltige Herrlichkeit, einen göttlichen Kosmos von ewigen Kräften und Wesenheiten zur Verfügung bietet. Es läuft also die göttliche Erziehung des Menschen aus in die Offenbarung, daß die göttliche Liebe zu dem Menschen durchaus freie Gnade ist, welche zugleich den Menschen so ausstattet, daß seine Liebe zu Gott zur freien Hingabe des Herzens werden kann, dem die kindliche Dankbarkeit nicht zuläßt, in der Weltseligkeit Genüge zu finden und zu suchen. Damit bekommt das gegenseitige Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen (wie das Verhältniß zwischen Gott und der Welt im Ganzen) erst den Charakter ausgeprägter Polarität, d. h. den rein geistigen und geistig-freien Charakter, wie dies dem Wesen Gottes als des ewigen, in sich selbst vollkommenen und seligen Urgeistes der heiligen Liebe entspricht. Wenn der geistlose monistische Theismus, wie der geistlose monistische Pantheismus, sich in diese Zielbestimmung nicht finden kann, weil sie eine Antinomie enthält, welche mit keiner logischen Formel gelöst werden kann, so ist das nur ein weiterer Beweis ihrer Richtigkeit und Lebenswahrheit. Denn

alles, was wahrhaft real ist, ist Leben und Geist; und alles, was Leben und Geist ist, ist polarisirte und polarisirende Einheit, also ein System von Antinomien.

Kleine Beiträge zur fränkischen Reformationsgeschichte.

Von Pfarrer **Bossert** in Bächlingen.

1. Der Brenzische Freundeskreis in Hall. Unter den ersten Freunden, die Brenz für das Evangelium gewann, ist Michael Gräter zu nennen, der von sich selbst in dem Haller Kapitelbuch, einem von Dekan Schmid in der Dekanatsregistratur entdeckten, stattlichen und für die Haller Kirchengeschichte bis 1590 sehr werthvollen Aktenband, sagt: Brenz habe ihn sogleich vom Papstthum zum gnadenreichen Evangelium gebracht. Gräter war bis 31. Oktober 1521 Pfarrer zu Zell an der Pfrimm im Wormsgau, wurde aber von Abt Oswald von Murrhard zum Pfarrer von St. Katharina in Hall berufen. Seine Schwester Margareta war damals an Hans Wetzel, Rathsherrn, verheirathet. Sie ehelichte Brenz nach dem Augsburger Reichstag. Isenmann wurde erst 1523 nach Hall berufen; er war bis dahin Regens an der Religiosenburse bei St. Jacob zu Heidelberg; Heerbrand (Jäger und Hartmann, Brenz I., 41 ff.) behält also Recht. Daß Isenmann's Einfluß Brenz nach Hall brachte, ist damit nicht ausgeschlossen.

2. Die Reformation in Dinkelsbühl. Ein Aktenstück auf dem Stadtarchiv Dinkelsbühl gibt neue Aufschlüsse über die Verdienste von Adam Weiß und Brenz um die Reformation zu Dinkelsbühl. Weiß hatte innige Verbindungen mit dem Wirth Harscher, einem nicht ungebildeten Mann, der eifrig die Schriften der Reformatoren las, und mit dem Stadtschreiber Bauer. Von Augsburg aus hatte Weiß dem Rath eine Abschrift der Augsburger Confession gesandt, welche sich noch zu Anfang des

Jahrhunderts in Dinkelsbühl befand, jetzt aber nicht wieder gefunden werden kann. Im Jahr 1534 siegte im Rath die reformatorische Partei. Man entschloß sich, einen evangelischen Pfarrer zu berufen, und wandte sich an Brenz und Weiß wegen einer geeigneten Persönlichkeit. Brenz, in der Freude seines Herzens, erbot sich selbst, für einige Zeit nach Dinkelsbühl zu gehen und das Pfarramt zu übernehmen, bis ein tüchtiger Pfarrer gefunden sei, was aber der Rath nicht annahm. Nach langem Suchen gelang es, Bernhard Wurzelmann, der in Schwaigern die Reformation eingeführt hatte und bei den Herrn von Neipperg ungemein viel galt, für die Stelle in Dinkelsbühl zu gewinnen, die derselbe versah, bis das Interim ihn zwang, nach Württemberg zu fliehen, wo er im Elend starb (wo?).

3. Das Interim in Hall. Brenz und Isenmann stellten auf Wunsch des Raths zu Hall ein Bedenken über das Interim, das dahin ging, daß die Stadt das Interim mit gutem Gewissen nicht annehmen könne. Ebenso sprach sich Brenz in einem Bedenken, das Herzog Ulrich von Württemberg gefordert hatte, aus.[1] Darauf schickten die Haller drei Gesandte, Wolf Huß, Dr. Georg Widmann und Leonhard Feuchter, an den Kaiser, mit der Erklärung, eher wollten sie leiden, was Gott ihnen zufüge, als das Interim annehmen. Das Bedenken von Brenz machte in Augsburg bei den Gesandten der Städte die Runde und fiel dabei Granvella in die Hände, der darüber wüthend wurde. Er fuhr Dr. Widmann an: Tuus Brentius praedicavit contra Caesaream majestatem et sanctum (!) ejus interim. Widmann und Huß wurden in Augsburg zurückgehalten und Feuchter nach Hall geschickt mit dem Auftrag an den Rath, man solle Brenz alsbald nach Augsburg liefern. Schon auf die erste Nachricht, daß Hall das Interim abweise, war die kaiserliche Besatzung in Wimpfen und Heilbronn, aus Spaniern bestehend, gegen Hall aufgebrochen. Da sank der Muth der Haller, man schickte den Gesandten eilends nach, der Rath sei jetzt bereit, das Interim anzunehmen. Granvella sandte noch einen besonderen Kommissär nach Hall, um Brenz in seine Gewalt zu be-

[1] Beide im Haller Kapitelbuch.

kommen. Der „ehrliche“ Mann, der Brenz die bekannte Warnung aus dem Rathe brachte, warf das Zettelein vor ihm auf den Boden, wahrscheinlich um nachher sagen zu können, er habe Brenz die Botschaft nicht übergeben. Den Ort, wohin Brenz geflüchtet, deutet das Kapitelbuch nur mit einer Chiffer an. Vielleicht weist die Form derselben auf Gaildorf.

Die zwölfhundert Mann Spanier, welche fünfzig Tage in Hall lagen, begannen alsbald den Meßgottesdienst einzuführen. Der Rath mußte unter dem Druck der Einquartierung zuerst ein Edikt erlassen, daß Niemand während der Messe auf der Gasse stehen dürfe, und sodann auf wirkliche Einführung des Interims Bedacht nehmen. Isenmann legte die Superattendentur und das Pfarramt zu St. Michael nieder, Michael Gräter das Pfarramt zu St. Katharina. M. Jac. Gräter verließ die Johanniskirche und ging zu seinen Eltern nach Wimpfen, M. Joh. Hofmann nahm eine Pfarrstelle in Württemberg an. Ersatz zu gewinnen hielt sehr schwer, zumal in der Stadt der Widerspruch gegen das Interim starken Boden hatte. Noch am Mittwoch nach Allerheiligen 1548 wurde dem Rath eine Bittschrift übergeben, deren Unterzeichner erklären, sie stimmen dem Interim nicht zu. Endlich am Sonntag Judica 1549 wurde die erste Messe in der Michaeliskirche nach der Ordnung des Interim von Arnold Figulus und Johann Lindau aus Mosbach gehalten, sie unterließen jedoch schon am folgenden Palmsonntg „murmuratam et privatam confectionem et consecrationem et manducationem.“ An Brenz Stelle wurde als Prediger Leonhard Werner, als Pfarrer Christoph Marstaller berufen. Als Diakon stand neben Lindau Joh. Wertwein, gen. Schuhans, auf Seiten der Interimisten, während der Diakon Wolfgang Maler ein treuer Bekenner des Evangeliums blieb bis zu seinem Tod (28. Mai 1552). Selbstverständlich mußte der Rath bei der Berufung dieser Leute ein Auge zudrücken. Tüchtige und charakterfeste Männer konnten sich zur Einführung des Interims nicht hergeben. Die genannten Männer werden geschildert als insolentes heluones, aleatores publici, assiduc invicem rixantes, decoctores, qui levitate morum exponebant ministerium contemptui. Ihre größte Kunst war, in den Kneipen und auf den

Kanzeln über Brenz, Isenmann und Gräter zu schimpfen. Auch bei der Kapitelsgeistlichkeit war kein Widerstand gegen das Interim mehr zu fürchten, nachdem Bonifacius Gräter in Michelfeld verjagt war. Ende 1548 berief der Bischof die Kapitelsgeistlichkeit nach Würzburg zu einer Synode. Sie schickten Gesandte nach Würzburg und erboten sich zum Gehorsam auf Grund des Interims, allein die Aufnahme in Würzburg war eine üble. Man schalt sie in Gegenwart des Bischofs abtrünnige, verbannte und vermaledeite Leute. An Quasimodogeniti 1549 wurde das Kapitel zur Wahl eines neuen Dekans berufen. Isenmann und Michael Gräter, die noch in der Stadt waren, wurden nicht eingeladen, da man ihre Entschiedenheit und ihren Einfluß auf die Gemüther fürchtete. Der neugewählte Herolt, der bekannte Chronist, mußte sich zur Annahme des Interims verpflichten. Man sah sich bei der Wahl genöthigt, zu einem Landpfarrer zu greifen, da sich in der Stadt unter dem neugeworbenen Heerbann des Interims keine geeignete Persönlichkeit fand. Der Gottesdienst erlitt bedeutenden Abbruch in der Stadt; im Spital, in Unterlimpurg, in Rieden, Sanzenbach und Bibersfeld unterblieb er längere Zeit. An der Stelle der Morgenpredigt wurde am Sonntag die Messe gehalten, die Abendpredigten unterblieben, die Katechese wurde ganz vernachläßigt — ein jämmerlicher Zustand, der den frommen Evangelischen bitteres Herzeleid machte, aber auch dem überzeugten Katholiken nicht gefallen konnte, da er wohl die Bilder, die Meßgewänder und anderes wiederkehren sah, aber doch fühlen mußte, wie wenig diese Dinge zum ganzen übrigen Gottesdienst paßten. Zur Freude der streng Evangelischen gelang es den Bitten des Volks, für den Pfarrer zu St. Katharina, M. Gräter, welcher eine Pfarrstelle in Württemberg angenommen hatte, und nach Hall gekommen war, um seinen Hausrath zu holen, vom Rath Wiederanstellung zu erlangen. Da Gräter sich weigerte, das Interim auch nur im kleinsten Punkte anzunehmen, so verlangte der Rath nur, daß er schweigend dulde, wie seine Collegen Meßgewänder tragen. Obwohl Werner und Marstaller heftig gegen Gräter agitirten, konnte er doch am 7. S. n. Trin. 1549 wieder anfangen, nach gewohnter Weise evangel. Gottesdienst zu halten.



Die Interimisten verloren immer mehr an Boden und Ansehen, obwohl sie zuletzt vom ganzen Interim nichts mehr behielten, als das Meßgewand, das sie aber bei der Gemeinde so verhaßt machte, daß die Geistlichen selbst zwischen 1552—1556 den Rath baten, dasselbe ablegen zu dürfen, doch glaubte derselbe, es noch nicht gestatten zu dürfen. Erst 1557 wagte man es, den Prediger Werner zu entlassen, (derselbe ging nach Worms) um an seine Stelle einen entschiedenen Mann, Jacob Gräter, Pfarrer von Michelbach a. d. Bilz, zu berufen, der nun bald den Kampf gegen den letzten Rest des Interims begann. Marstaller erschien nämlich immer noch bei den Communionen am untern Altar im Meßgewand, während am obern Altar das heil. Abendmahl nach der Brenzischen Kirchenordnung gehalten wurde. Kein Zuspruch von Gräter half, er verließ sogar einmal den Altar, als Marstaller wieder im Meßgewand daher kam. Gräter mußte sich darob vor dem Rath verantworten. Er erklärte, das Meßgewand hänge mit der Messe innig zusammen, es sei kein adiaphoron, sondern eben ein Meßkleid; das Meßgewand beibehalten und das Interim doch abschaffen, sei eine Achselträgerei. Bei einer etwaigen Neuordnung der Religion werden sich die Papisten nicht mit dem Meßgewand abfinden lassen, sondern sagen, die Haller spielen Meister Hemmerleins Spiel. Da sei ein Ab- und Zulaufen in der Kirche, „wie der Meister Hemmerlin hinter dem Tuch herfürläuft, sagt etwas und verbirgt sich alsbald wieder“. Der Graf von Erbach, welcher seine Tochter, die kürzlich an Schenk Friedrich von Limpurg sich verheirathet hatte, nach Gaildorf begleitete, sei auch an einem Sonntag in die Morgenpredigt gekommen, und als er da Lichter und Meßgewänder gesehen, habe er verwundert gefragt, ob denn die Haller noch Interimisten seien. Endlich am 7. Juli 1559 wurde das Meßgewand abgethan. Die Interimspriester Mosbacher und Schuhans wurden pensionirt, Marstaller 1563 nach Braunsbach gesetzt.

4. Das Concordienbuch, seine Freunde und Gegner. Im August 1577 sandte Herzog Ludwig von Württemberg Dr. Lucas Osiander und Hippolyt Rösch an Schenk Heinrich von Limpurg, um ihn für das Concordienwerk zu ge-

winnen. Beide kamen auch nach Hall und brachten das Concordienbuch und das Jenaer Compendium mit. Der Rath von Hall forderte ein Gutachten von dem Dekan Rösler und dem Pfarrer Wieland, der aber, da sein Haus von Pest heimgesucht war, die Sache Rösler überließ. Dieser, von Osiander vollständig gewonnen, berief das Kapitel auf den 30. September 1577, um über die Unterschrift des Concordienbuchs zu berathen. Man ging ziemlich summarisch dabei zu Werke, die Concordia wurde vorgelesen. Die wenigsten Pfarrer hatten Zeit gehabt, sie zuvor genauer kennen zu lernen. Widerstand erwartete man außer bei dem Pfarrer Joh. Wernler zu Orlach, bei Christoph Huber, Pfarrer zu Vellberg, dessen Vater, Pfarrer in Bernheim, und Bruder, Pfarrer in Rechenberg, ausgesprochene Flacianer waren, wie es überhaupt in ganz Franken flacianisch gesinnte Pfarrer gab, z. B. in Angelthürn bei Boxberg. Doch unterzeichneten sämmtliche Pfarrer des Kapitels mit Ausnahme von Wernler. Als nun die Concordia mit den Unterschriften im Druck erschien, erregte es in den katholischen Kreisen das größte Aufsehen, als hier auch drei Comburgische Pfarrer genannt waren. Es hieß, Comburg sei evangelisch geworden, ein Gerücht, das dem Dechanten von Comburg, Erasmus Neusteiter, 1580 bei seiner Bewerbung um den Bischofsstuhl zu Bamberg schadete. Bischof Julius glaubte jetzt seine Zeit gekommen, er setzte 1580 die drei Pfarrer Mendlin in Erlach, Rosnagel in Michelfeld, Lackner in Reinsberg ab und hoffte nun eher seine Restaurationspläne ausführen zu können. Doch wurden sie auf Bitten Herzog Ludwigs von Württemberg restituirt und nur um zehn Gulden gestraft. Dagegen sollten sie sich verpflichten, das katholische Kapitel in Mulfingen zu besuchen.

Die rasch vollzogene Unterschrift der Concordia machte manchem redlichen Manne hinterher Gewissensbisse. Besonders war dies bei Adam Horold,[1] früher Provisor in Nürtingen, dann Pfarrer zu St. Johann in Hall und dann in Ilshofen, der Fall, bei welchem die persönliche Berührung mit den Häuptern der Flacianer mitwirkte. Bei den Herren von Crailsheim

[1] Nicht Herolt, wie die Form. Conc. hat.

auf Morstein hatten nämlich Chr. Spangenberg, Sarcerius und Irenäus eine Zuflucht gefunden.

Horold hatte seine Bedenken gegen die Concordia Gewissens halber an den Prediger Rösler in Hall geschickt, der ihm aber ein ganzes Jahr keine Antwort gab, darauf hatte er sich an Magister Hettler in Tübingen gewandt. Von ihm scheint der Probst M. Joh. Mager zu Stuttgart Kunde über Horold's Bedenken erhalten zu haben. Er hatte darauf 1581 nichts Eiligeres zu thun, als ihn in Hall bei Rösler zu denunciren, welcher eine Vernehmung Horold's vor dem Rath veranlaßte. Horold erklärte, er wolle bei der Concordia bleiben, sofern dieselbe nichts anderes wolle, als die alten Symbole erklären, wurde übrigens 1583 noch einmal ermahnt, die persönlichen Beziehungen zu den Flacianern abzubrechen. War Horold ein offenbar redlich nach Klarheit ringender Mann, so war dagegen der entschiedenste Anhänger des Flacius in der Gegend von Hall ein Mensch, recht geeignet, die Flacianer zu discreditiren. Es war dies Joh. Wernler, seit 1556 Pfarrer in Orlach, ein wenig wissenschaftlich gerüsteter Mann von unruhiger Geschäftigkeit und voll Selbstbewußtsein, eine wahre Charakterfigur seiner Zeit, die eine kurze Schilderung verdient.

Er stand auf sehr vertrautem Fuß mit seinen Patronen, den Herren von Crailsheim, denen er in weltlichen Geschäften viel diente, die er zu Versammlungen nach Crailsheim und Gmünd begleitete und darüber oft vierzehn Tage die Kirche versäumte. Er hatte einst bei solch einer Gelegenheit hören müssen: Es ist alles verlogen, was der Pfaff von Orlach sagt. Zu den Kapitelversammlungen erschien er petasatus et gladio armatus. Wenn er die ganze Woche seinen Geschäften auswärts nachgegangen war, kam er am Sonntagmorgen querfeldein, den Schweinsspieß auf der Schulter, nach Orlach und fieng dann an auf der Kanzel wider Interimisten, Adiaphoristen, Majoristen, Synergisten, Arbitrarier, Osiandristen, Stankaristen, Stenkfelder (sic!), Accidenzer, neue Manichäer, Pelagianer loszuziehen. „Mit diesen wilden fremden Namen schreit er den Bauern die Ohren voll und ermahnt sie, sich davor zu hüten. Das arme Völklein aber und die Jugend sitzt da, sperrt die Mäuler auf, wissen und verstehen

nicht, was das für Namen und Leute sind als Achtzehn-Tenzer (! Accidenzer) und Stenker. Er vermißt sich, ein Dogmatist zu sein, der die gelehrtesten Theologen als lauter Gänse reformiren könne," während seine theologische Bildung sehr schwach war. Seine flacianische Lehren ließ er im Druck ausgehen, jedoch ohne Nennung seines Namens und des Druckorts. Dieselben scheinen gänzlich verschollen zu sein, wie auch die Schrift eines Juristen, Dr. Helfant aus Kronweißenburg, der den Flacianismus vertheidigte. Zwar wurde Wernler 1579 vom Kapitel in Hall ausgeschlossen wegen Verweigerung der Unterschrift der Concordia, aber er machte noch bis 1593, dem Jahr seiner Entlassung, dem Haller Kapitel wegen seiner Lehre viel zu schaffen. — Der Adel hielt noch bis in's 17. Jahrhundert hinein an seiner Abneigung gegen das Concordienbuch fest. Als Wolf v. Stetten 1610 für den altersschwachen Pfarrer Heuser in Buchenbach einen Nachfolger suchte, wandte er sich nach verschiedenen Seiten, konnte aber keinen Theologen finden, der sich verpflichte, nur nach der Augustana und den Schriften Luthers zu lehren und mit dem Sauerteig der Concordienformel nicht behaftet sei, bis er sich an den Sohn Cyr. Spangenberg's, Wolfhart Spangenberg, damals Corrector einer Druckerei in Straßburg, wandte.

Ueber die Vorwürfe von Strauß gegen die Moral Jesu.

Von Stadtpfarrer **Pezold** in Niedernhall.

Unter den Vorwürfen, welche Strauß gegen die Moral Jesu in seinem alten und neuen Glauben erhebt, sind zweierlei zu unterscheiden: 1) solche Aussagen, welche sich gegen die Grundlage, die Grundanschauung und Grundrichtung der Moral Jesu wenden, 2) solche, die sich nur auf das Verhältniß Jesu zu einzelnen Gebieten der Sittlichkeit beziehen, auf sein Verhältniß zu Erwerb und Besitz, Ehe und Familie, bürgerlichem und staat-

lichem Leben u. s. w. Beiderlei Aussagen hängen natürlich auf's engste zusammen: weil die moralische Grundlage und Grundrichtung eine verkehrte ist, kann seine Moral auch jenen speciellen Gebieten und Gütern nicht gerecht werden. Da aber eben diese Dinge, für welche nach Strauß die Moral Jesu keinen Raum hat, unabtrennbare Glieder jeder wahren Kultur und Sittlichkeit sind, so kommen die Vorwürfe, welche Strauß erhebt, schließlich darauf hinaus, daß die Moral Jesu, abgesehen von einzelnen schönen und wahren Seiten, die sie jedoch nicht allein hat — wie Verlegung der Sittlichkeit in die Gesinnung, Nächstenliebe — eigentlich und von Grund aus eine kulturfeindliche, eine inhumane Macht sei.

Wenden wir uns zuerst zu den Vorwürfen der ersten Art, gegen die Grundanschauung der christlichen, gegen die Grundlage und Grundrichtung der Moral des Herrn.

Es kann wohl für den Einzelnen eine Sittlichkeit geben, ohne daß er sich bewußt wäre, daß sie auf einer metaphysischen Grundlage ruht, die ihm vielmehr als eine nicht abgeleitete, sondern einfach gegebene vorkommt. Allein ist diese Meinung schon in diesem Fall eine Täuschung, weil alle sittlichen Begriffe und Maßstäbe der Niederschlag einer allgemeinen Weltanschauung sind, so ist es vollends unmöglich, daß es ein Moralsystem gebe ohne die Grundlage einer metaphysischen Theorie, und eine der Menschheit in Fleisch und Blut übergegangene allgemeine Sittlichkeit, ohne eine ihr entsprechende allgemeine theoretische Weltanschauung.

Vielleicht nirgends springt dies so in die Augen, wie bei dem von Strauß öfters mit dem Christenthum in Parallele gesetzten Buddhismus. Dieser „träumerische Idealismus" (E. von Hartmann), der es fertig bringt, die ganze reale Welt als den subjektiven Schein von einem Nichts aufzufassen, spricht sich in der buddhistischen Sittenlehre deutlich aus, die doch nichts ist, als die theoretische Negirung und praktische Ignorirung der Welt und aller ihrer realen Verhältnisse.

Aus diesem Verhältniß zwischen metaphysischer und moralischer Anschauung fühlt Strauß einen gewichtigen Einwand gegen seinen „neuen Glauben" entstehen. Indem er die metaphysische

Grundlage des alten Glaubens, kurz gesagt, die Gottesidee, streicht, erhebt sich die Frage: fällt damit nicht der moralische Besitzstand dahin? Darum bietet Strauß die Idee des Universums als Ersatz für jene christliche Grundlegung der Moral, die sie in der Gottesidee hat, und dieser neuen Grundlage gegenüber wird von ihm die alte, die Gottesidee sittlich discreditirt. Von zwei Gesichtspunkten aus sucht er durch Herabsetzung des Werthes der auf der Gottesidee fußenden Grundanschauung Jesu seinem Universum Raum zu schaffen. Einmal: alles Wahre und Bleibende an der Moral Jesu finde an der Idee des Universums eine bessere, sicherere Grundlage; denn auf dem theistischen Standpunkt bleiben dem sittlichen Subjekt die Moralgebote immer etwas von außen her Abgeleitetes und Aufgedrängtes, das seine Autorität nicht in sich selbst und in der Verwandtschaft des Sittengebots mit der Natur des sittlichen Subjekts habe, während er die moralischen Gesetze als die dem Universum, der Natur, der Gattung, dem Individuum immanenten Gesetze nachweisen könne, die ihre Autorität in sich selber tragen.

Zum andern: auf seiner metaphysischen Grundlage lasse sich eine weit bessere Moral aufbauen. Vieles nämlich, was in der jetzigen christlichen Moral mitläuft, ist, meint Strauß, vom ächt christlichen Standpunkt aus teuflische Contrebande; es ist gar nicht von Jesus, sondern „ganz wo anders her" gekommen, und wird mit Unrecht seiner Moral zu gut geschrieben, gründet sich vielmehr einzig und allein in der schon längst sich der christlichen allmählich unbemerkt unterschiebenden modernen Weltanschauung; das ist mit einem Wort die gerechte Würdigung der Welt und des Weltlebens. Die christliche Metaphysik verlegt den Schwerpunkt so sehr in Gott und in's Jenseits, daß für die sittliche Würdigung der Welt und des Diesseits nichts mehr übrig bleibt.

Sonach hat also Strauß der metaphysischen Grundanschauung Jesu vorzuwerfen: 1) daß aus ihr eine heteronome, 2) daß aus ihr eine weltflüchtige Moral erwachsen müsse und erwachsen sei.

Prüfen wir zuerst den Vorwurf der Heteronomie. Strauß sagt[1]: „Auf die zwei Fragen, wie sind dergleichen Gesetze (z. B. der Dekalog, überhaupt die sittlichen Grundregeln) an die Menschen gekommen? und woher kommt ihnen ihre Giltigkeit? gibt die Legende überall eine und dieselbe Antwort: sie sind von Gott gegeben und darum für den Menschen unbedingt verbindlich . . . Die Propheten berufen sich bei ihren Mahnungen auf unmittelbar göttlichen Befehl; und endlich trägt Jesus den Evangelien zufolge seine Lehre gestützt auf seine messianische Würde, auf sein ganz besonders inniges Verhältniß zu seinem himmlischen Vater vor. Auf unserem Standpunkt sind diese mythischen Stützen hinfällig geworden, für uns haben jene Vorschriften nur so viel Autorität, als sie in sich selbst tragen," d. h. nach sofort folgender Erklärung: so weit sie aus dem erfahrungsgemäß erkannten Bedürfniß der menschlichen Gesellschaft hervorgegangen sind und ihm dienen.

Ferner sagt Strauß: „Wenn Jesus seinen Jüngern die Vorschrift gab: was ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen — so hat diese Vorschrift für den gläubigen Christen, vermöge der göttlichen Würde der Person Jesu, unmittelbar göttliche Autorität. Für uns umgekehrt beruht die Autorität, die auch wir noch jener Person zugestehen, darauf, daß sie mehr dergleichen Vorschriften gegeben, denen wir unsere Zustimmung nicht versagen können." Und wieder (S. 82): „Nur weil uns Gott einmal unseren Beruf in der Welt angewiesen hat, müssen wir demselben auch nachkommen. Einzig das göttliche Gebot ist es, das unseren irdischen Verrichtungen, die an sich keinen wahren Werth haben, einen solchen verleiht. Es ist klar, daß dies eine Halbheit ist. Wenn unsere irdischen Verrichtungen keinen Werth in sich selbst haben, so können sie einen solchen von außen her nicht erhalten (natürlich! weil es kein „außen" gibt!); haben sie aber einen eigenen Werth, so kann dieser nur auf den sittlichen Beziehungen beruhen, die in denselben liegen. Das Erdenleben der Menschheit trägt sein Gesetz, seine Regel in sich selbst, wie es seinen Zweck, seine Ziele in

[1] Alter und neuer Glaube. Zweite Auflage. S. 234.

sich selbst trägt." Es mag auch noch angeführt werden, wie sich für Strauß das ganze niedrige, knechtische Verhältniß, in welchem sich auf christlichem Boden der Mensch zu Gott befinde, schon in dem Wort „Gottesdienst" ausprägt. (S. 144.)

Hienach ist klar: nach Strauß haben im Christenthum, das hier direkt auf Jesus zurückgeht, die sittlichen Gesetze ihre Autorität einzig von Gott allein, sie beruhen in keiner Weise auf Trieben, die der menschlichen Seele eignen, sie erwachsen in keiner Weise aus den Ordnungen und Verhältnissen des Lebens. Das Letztere beansprucht Strauß allein für seine Weltanschauung, da sind die Sittengesetze nichts anderes, als die durch Erfahrung erkannten Gesetze der Natur im Individuum, in der Gattung, im Universum selbst. Die Moralgebote, die sich so aus dem Wesen der Welt und des Menschen entwickeln, sind auch dem Menschen wesensverwandt, indem er ihnen gemäß lebt, lebt er seinem eigensten Wesen gemäß, und sie haben in alledem eine unumstößlich begründete Autorität, zugleich aber muthen sie dem Menschen nichts Fremdes zu.

Aber hat denn Strauß Recht, wenn er *eine von Gott hergeleitete* und *eine aus unserem eigenen Wesen abgeleitete Autorität des Sittengesetzes*, der sittlichen *Aufgabe* in der Weise *einander gegenüberstellt*, als ob sie sich *gegenseitig ausschließen müßten*? Er hätte Recht, wenn nach Jesu Anschauung zwischen Gott und dem Menschen ein Gegensatz im Sinn der sich ausschließenden Wesensverschiedenheit wäre, und wenn im Zusammenhang damit die sittliche Aufgabe etwas von Gott ohne Rücksicht auf das eigene Wesen und die natürlichen Verhältnisse des Menschen willkürlich Auferlegtes wäre. Dann könnte von Heteronomie die Rede sein. Beides trifft aber bei Jesus nicht zu. Ist es ja nach Strauß selbst für Jesus der das Moralgesetz gebende Gott, der die Welt geschaffen und geordnet, ist ja doch der Mensch, das moralische Subjekt, eben „aus der Hand Gottes", des moralischen Gesetzgebers, hervorgegangen. Wie soll daraus eine heteronome Moral kommen? eine durch Gott gestellte sittliche Aufgabe, für den von ihm geschaffenen Menschen in der von ihm geschaffenen Welt, die eben diesem Menschen und den Ver-

hältnissen dieser Welt etwas Fremdes, nicht auch in ihnen Gegründetes, sondern rein Oktroirtes wäre? Ein näheres Eingehen auf die Anschauung des Herrn vom Wesen Gottes, des Menschen, und der moralischen Grundaufgabe zeigt die Grundlosigkeit des Strauß'schen Vorwurfs noch klarer. Denn dabei ergibt sich, daß für Jesus das Wesen, das die moralische Aufgabe stellt, und das, dem sie gestellt wird, wesensverwandt sind, und daß die moralische Aufgabe selbst nicht ein willkürliches Drittes, sondern eben die Vollziehung dieser Wesensverwandtschaft von Seiten des Menschen ist.

Das Wesen, das die moralische Aufgabe stellt, und in welchem ihre Verbindlichkeit ruht, ist Gott. Gott, „das metaphysische Urwesen", ist der Schöpfer der Welt und des Menschen (vgl. Matth. 19, 4. 26. Luc. 18, 27. Matth. 11. 25. Luc. 10. 21.), dieses selbe Wesen, das der Grund alles Sein's ist, und als oberstes Princip über allem Sein steht, ist nun aber zugleich ein absolut sittliches Wesen, τελειος (Matth. 5, 48. ausdrücklich im ethischen Sinn), das schlechthin Gute (Matth. 19, 17). Diese absolute Gutheit und sittliche Vollkommenheit entfaltet sich als absolute Weisheit (Matth. 11, 19. cf. Luc. 7, 35. 11, 49.), Gerechtigkeit (Matth. 6, 4. 14. ff. 18, 32. ff.), Liebe, die sich wieder als Güte gegen das vernunftlose Geschöpf und den Menschen nach seinen natürlichen und geistigen Bedürfnissen (Matth. 6, 26. 5, 45. 7, 11.), als Barmherzigkeit (Matth. 6, 32. Luc. 18, 7. Matth. 18, 12. ff. Luc. 15. 6, 35.), ferner als Langmuth und Geduld (Luc. 13, 6—9.) erweist. Dies ist also das Wesen Gottes nach der ethischen Seite hin, und es ist klar, daß durch diesen ethischen Gottesbegriff der Sittlichkeit eine metaphysische Grundlage von unumstößlicher Autorität gegeben ist, wie sie Strauß mit seinem Universum nimmermehr geben kann, dem er zwar auch Vernunft und Güte zuschreibt, das aber ebensoviel Unvernunft und sittlich gar nicht Qualifizirbares, ja Böses — er nennt es freilich lieber „Irrationales" — gleichberechtigt in sich befaßt. Wenn aber die metaphysische Grundlegung der Moral Jesu insofern einen absoluten Vorzug hat, als sie in ihrem Gottesbegriff die Sittlichkeit selbst an die Spitze der Welt stellt, so erweist sie sich damit auch als eine

solche, auf der ein heteronomes Gesetz sich nicht aufbauen kann. Ist es die absolute persönliche göttliche Sittlichkeit selbst, welche die Welt geschaffen, so muß sich das sittliche Wesen des Schöpfers, seine Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe auch in seiner Schöpfung und deren Ordnungen ausprägen, in den Ordnungen der Welt, in die der Mensch mit seiner sittlichen Aufgabe gestellt ist, müssen die sittlichen Bestimmtheiten des metaphysischen Weltgrundes durchleuchten, ja diese Ordnungen sind eben nichts anderes, als die in Realität sich übersetzenden sittlichen Bestimmtheiten des metaphysischen Urwesens oder sittlichen Ideen Gottes. So können wir eine Wahrheit in den Worten finden, worin Strauß den Standpunkt Jesu und des Christenthums wiedergeben will: „einzig und allein das göttliche Gebot ist es, das unsern irdischen Verrichtungen und Verhältnisse, die an sich keinen wahren Werth haben, einen solchen verleiht." Aber diese „irdischen Verrichtungen und Verhältnisse an sich" — das ist eben eine leere Abstraction; sie sind nicht an sich vorhanden, abgelöst von Gott, selbständig ihm gegenüber, sie sind vielmehr mitsammt der Erde und der Welt Gottes Ordnung und Schöpfung, und insoferne haben sie ihren Werth und ihre Verbindlichkeit einzig in Gott. Umgekehrt können wir Strauß beistimmen, wenn er seinen Standpunkt dahin präcisirt: „das Erdenleben der Menschheit trägt sein Gesetz, seine Regel in sich selbst" — ist doch dieses Erdenleben mitsammt dem ihm immanenten Gesetz seinem innersten Wesen nach die Schöpfung des absoluten Wesens, die Ausprägung von dessen sittlichem Willen. Durch die Verfolgung von Jesu Gottesbegriff, daß der Herr des Himmels und der Erden der vollkommen gute Gott ist, daß es die absolute Sittlichkeit selbst ist, welche die Welt geschaffen und geordnet hat, ist jene abstracte Gegenüberstellung: entweder ein aus Gott fließendes heteronomes, oder ein aus den Verhältnissen der Welt und des Erdenlebens sich ableitendes autonomes Sittengebot! in Wahrheit beseitigt. In den Aufgaben und Ordnungen unseres Lebens in der Welt tritt uns der metaphysische Grund und das ideale Princip der Welt als absolute Sittlichkeit gegenüber und richtet als solche seine ethische Forderung an den Menschen.



Fragen wir nun: was ist die Anschauung des Herrn über den Menschen, das Wesen, dem die sittliche Aufgabe gestellt wird? so erhebt Strauß den Vorwurf der Heteronomie von einer anderen Seite. Er bezeichnet zwar den Menschen nach christlicher Anschauung als einen aus der Hand Gottes hervorgegangenen, und bezieht sich auch einmal auf die biblische Lehre, daß der Mensch nach Gottes Ebenbild geschaffen sei (S. 229, 198), aber er kommt nicht dazu, von hier aus der christlichen Anschauung vom Wesen des Menschen gerecht zu werden, sonst hätte er nicht ignoriren können, wie das Verhältniß von Gott und Mensch nach ächt christlicher und nach der Anschauung Christi das der Wesensverwandtschaft ist, daß also auch hier von jenem „entweder — oder" nicht die Rede sein kann, daß die moralische Aufgabe, die sich aus dem Wesen Gottes heraus ergibt, dieselbe ist, wie die, welche aus dem Wesen des Menschen erwächst. Er stößt sich an dem „Grundpfeiler des christlichen Glaubenssystems," an der „berufenen Lehre" vom Fall Adams und von der Erbsünde, sofern der Mensch durch diese grundverderbt ist, „ohne Gottesfurcht, ohne Gottvertrauen und mit der bösen Lust" nach der Augsburgischen Confession. Ist der Mensch ein solches Wesen, so ist er für die von Gott her ihm nahetretende sittliche Aufgabe untüchtig, sittlich unfähig, sie ist ihm ein heteronomes: du sollst! er hat seine Wesensverwandtschaft mit Gott verloren, „ein verscherztes Gut, das er nie wieder ganz gewinnen kann" (S. 199).

Es ist nun aber neben dieser Lehre immer auch die Ansicht hergegangen, ein Funke des göttlichen Ebenbilds sei dem Menschen dennoch geblieben, wenn auch unter viel Asche, und wenn dieselbe in das dogmatische System sich nicht recht einfügen wollte,[1] so ist sie in der homiletischen Literatur um so mehr zu Haus. Es ist auch in der That unmöglich, daß ein Wesen sein Wesen sollte verlieren und doch dasselbe Wesen bleiben können. Aber gehen wir einfach, ohne bei der dogmatischen Lehrform mit ihrer unbestreitbaren und von jeder tieferen Erfassung des menschlichen Wesens anerkannten Wahrheit (vgl. Fichte) länger zu ver-

[1] cf. Form. Conc. de pecc. orig. Affirm. 1. 2. 3.

weilen, auf Jesus und seine Anschauung vom Menschen zurück. Für ihn ist der Mensch aus der Hand Gottes hervorgegangen (Matth. 19, 4.). Die Menschen sind ihres göttlichen Ursprungs halber als ursprünglich gut und göttlich geartet gedacht (s. a. a. O. v. 8: von Anfang ist es nicht also gewesen, da war jene Herzenshärtigkeit nicht, und ebendeßhalb stand auch das göttliche Ideal in voller Geltung). So hat der Mensch einen ursprünglichen Adel, es gehört zum eigentlichen, constituirenden Wesen desselben, rein und gut zu sein, darum wird durch die sittlichen Unreinheiten und Bosheiten, die in dem Herzen desselben wohnen und aus ihm hervorkommen, auch der Mensch selbst verunreinigt (Matth. 15, 18—20.). Ebenso, wie das Uebertreten des Moralgesetzes gegen die Idee des Menschen geht, so ist das Halten des Moralgesetzes und dieses selbst dem eigentlichen Wesen des Menschen verwandt und gehört zur Idee des Menschen. Aber allerdings in dieser seiner gottgewollten Idealität steht der empirische Mensch keineswegs da. Die empirische Menschheit ist *πονηρα* und *μοιχαλις* (Matth. 12, 39.). Gott dem guten gegenüber, sind die Menschen *πονηροι* (7, 11.), alle müssen um Vergebung von *οφειλημματα* bitten (6, 12.), es ist sittliche Umkehr (18, 3.), *μετανοια*, nöthig. Allein diese Verderbniß ist von Jesus nicht als gänzlicher Verlust der göttlichen Wesensverwandtschaft gefaßt. Den Blick auf den allein guten himmlischen Vater gerichtet beschließt er alle gleichermaßen unter die Sünde, aber indem er die Menschen anschaut, entdeckt er und anerkennt er bei aller Argheit doch ihre tiefgewurzelte natürliche Güte (Matth. 7, 9—11.). Und anerkennt er dies bei allen, also auch bei eigentlich Bösen, so spricht er ja diesen gegenüber auch von Guten, Gerechten (z. B. Matth. 5, 45. Luc. 15.), die wohl sehr unvollkommen sind und (Matth. 5, 6.) nach Gerechtigkeit nur hungern und dürsten, aber eben damit als solche sich beweisen, in welchen die göttliche Wesensverwandtschaft sich regt, die mit der Idee des Guten nie völlig gebrochen haben und daher auch der Buße nicht in der Weise bedürfen, wie die Bösen,[1] ja die

[1] Die Buße, deren auch die Besseren bedürfen, Matth. 18, 3.

einen guten Schatz, einen Fonds von göttlicher Gesinnung und sittlicher Kraft in ihrem Herzen haben (Matth. 12, 35. cf. Luc. 6, 45.). Und indem Jesus den in Verderbniß befangenen Menschen die Buße, die doch wesentlich ethischen Charakter hat, zumuthet, so hält er eben diese Menschen dieser sittlichen That noch für fähig. Bei allem Mitwirken Gottes, das hiezu gehört, liegt der letzte Entscheid, die Verantwortlichkeit doch beim Menschen (cf. Matth. 11, 18. 21, 32. 23, 27.). Wenn es beim Menschen auch zur Verstockung, zu sittlichem Tod kommt, so ist dies die Folge fortwährenden Nichtwollens, fortgesetzter Selbstbestimmung zum Bösen, und indem diese Verstockung dem Menschen als strafbare Schuld, ja schon als Strafe aufgerechnet wird, liegt darin die Voraussetzung einer moralischen Beschaffenheit, die auch ihnen das Gute möglich gemacht hätte, d. h. einer ursprünglichen Verwandtschaft mit dem sittlichen Wesen Gottes.

Unter den Mitteln, die Jesus anwendet, um den Menschen zum sittlich Guten, zum Göttlichen zu führen, ist freilich die Strafdrohung anscheinend sehr heteronom (Matth. 10, 28.), aber auch nur anscheinend, denn was ist die Strafe, die Gefahr, welche dort vorgehalten wird? daß der Mensch das, worauf sein Wesen angelegt ist, die Gemeinschaft mit Gott, verfehlt. Sehen wir aber weiter, wie nach ihm ein Hauptmittel, auf den Menschen sittlich zu wirken, das Nachgeben, Verzeihen, das Sammeln feuriger Kohlen auf des Bösen Haupt, die Ueberwindung des Bösen durch das Gute, die Gewinnung für das Ideal durch überwältigende Vorhaltung des Ideals ist (Matth. 5, 39. 40. 44—48. und 5, 16.), so offenbart sich darin ein tiefes Vertrauen auf die immer noch vorhandene Güte der Menschennatur, auf die, wenn auch noch so latente, Verwandtschaft derselben mit dem sittlichen Ideal in Gott.

So ist denn für Jesus nirgends die Wesensverwandtschaft mit Gott rein ausgelöscht und ausgetilgt infolge der natürlichen und angeborenen Verderbniß, trotz des vitium originis. Das sittliche Wesen, das in Gott ist, ist in mehr oder weniger verkümmerter oder entwickelter Anlage auch im Menschen. Und wenn der Herr Matth. 5, 48. die sittliche Grundaufgabe dahin stellt, vollkommen zu sein,

wie der Vater, so ist damit keine Moral gefordert, die dem Menschen heteronom von außen kommt, sondern ebenso wohl eine solche, die aus dem Wesen, nicht der Willkür des metaphysischen Grundes der Sittlichkeit in Gott, als eine solche, die aus der Anlage und dem wahren Wesen des Menschen selbst erwächst. Es ist in der That die sittliche Aufgabe bei Jesus und im Christenthum nichts anderes, als die Vollziehung der Wesensverwandtschaft zwischen Gott und Mensch von Seiten des letzteren. Die, welche die sittliche Aufgabe ergreifen, sind Söhne ihres Vaters im Himmel (Matth. 5, 45.). Der Vatername für Gott, den Jesus der Menschheit geschenkt, geht weit über den Ζευς πατηρ ανδρων τε θεων τε, über den Gebrauch des Wortes im Alten Testament, und über den Sinn desselben bei den von Strauß so sehr belobten Stoikern hinaus. Denn für den stoischen Pantheismus ist dieser Ausdruck nur eben ein Name, und wie wenig der stoische Gottesbegriff zur Grundlage einer freudigen Moral geeignet ist, hat die Kritik des Karneades nachgewiesen. Zeus sodann ist Vater der Menschen mehr im physischen Sinn. Im Alten Testament aber bedeutet der Vatername theils nur die höchste Würde und Ursächlichkeit Gottes und ist gleichbedeutend mit Herr (Jerem. 2, 27. cf. 3, 4. Maleach. 1, 6.), theils drückt sich in ihm das specifische theokratische Verhältniß Gottes zu Israel aus (vgl. Schulz, A. T. Theol. II. 173). Jesus aber meint mit der Vaterschaft Gottes und Sohnschaft des Menschen eine geistige Verwandtschaft, ein sittliches Verhältniß. Diese Gottverwandtschaft der wahren sittlichen Menschennatur hat Jesus vor allem als sein eigenes vollendetes Verhältniß zu Gott, und so im vollendeten Sinn in Gott seinen Vater, in sich den Sohn dieses Vaters erkannt. Darauf gründet er seinen Anspruch als Messias, als echter Verkündiger des göttlichen Willens, den er auch in seinem eigenen, echt menschlichen Wesen trägt (Matth. 11, 27. cf. Luc. 10, 21—24.).

Und wenn nun Jesus als Messias, auf Grund seines Sohnesverhältnisses zu Gott die sittliche Aufgabe stellt, und der gläubige Christ dieselbe als verbindlich anerkennt, so liegt auch hierin keine Heteronomie. In sich, im Sohn, erkennt er

das gleiche sittliche Wesen, wie in Gott, dem Vater, und bei all seiner Einzigartigkeit ist er doch ein Glied der Menschheit und sein vollendetes sittliches Wesen ist auch der Menschen sittliche Anlage. Daher ist es auch des Vaters und sein eigener Wille, das, was er erkannt und ergriffen, auch anderen zu offenbaren, auch andere zu berufen zur Religion der Kindschaft, die ja nach der ethischen Seite hin die Moral der Freiheit ist, eine Erquickung für die Beladenen, ein sanftes Joch und kein aufgezwungenes Fremdes. Aus der Erkenntniß, daß Gott sein Vater, fließt dem Menschen die Liebe zu diesem ihm wesensverwandten Gott, die vertrauende Hingabe, die Strauß's Universum nimmermehr erwirbt, und sie ist der fortwährende innere Antrieb, die erkannte Wesensverwandtschaft mit Gott auch wirklich und immer mehr zu vollziehen, in der Erfüllung der sittlichen Aufgabe, vollkommen zu sein und zu werden. Dem Nächsten gegenüber bestimmt sich das Moralprincip Jesu: „vollkommen, wie Gott vollkommen ist“ zu dem allumfassenden Sittengebot: *αγαπησεις τον πληςιον συυ ως σεαυτον* (Matth. 23,39.). Und indem hierin die Anerkennung des Nächsten als gleichberechtigtes sittliches Individuum liegt, ergibt sich als unmittelbare Folge die Formulirung des obersten sittlichen Grundsatzes für das Leben der Menschen untereinander: *παντα ουν οσα αν θελητε ινα ποιωσιν υμιν οι ανθρωποι, ουτω χαι υμεις ποιειτε αυτοις.* (Matth. 7, 12.) Was also Strauß als den „Inbegriff aller Moral“ bezeichnet, was er aber von seinem Standpunkt aus niemals begründen kann, das ergibt sich vom echt christlichen Standpunkt aus wirklich: „vergiß in keinem Augenblick, daß du Mensch und kein bloßes Naturwesen bist; in keinem Augenblick, daß alle andern gleichfalls Menschen, d. h. bei aller individuellen Verschiedenheit, dasselbe was du, mit den gleichen Bedürfnissen und Ansprüchen wie du sind.“ (S. 242 f.)

Diese ganze sittliche Aufgabe, wie sie einerseits die Gerechtigkeit Gottes ist, ist andererseits für Jesus auch die Vollendung der Bestimmung des eigensten menschlichen Wesens. Diesem wird ein Hunger und Durst eben nach dieser Gerechtigkeit oder Sittlichkeit zugeschrieben (Matth. 6, 6. 48.). Und die allgemeine Moralregel Jesu (Matth. 7, 12.) ist auf der andern Seite eben

der Ausdruck einer im Wesen der menschlichen Gattung gegründeten Ordnung. Wo also die moralische Aufgabe im Sinn und Geist Jesu gefaßt wird, da ist wohl Autorität, aber nicht eine heteronome, sondern eine solche, die im Wesen des Menschen als Anlage schon gesetzt ist. Strauß sagt (S. 61), indem Jesus den alt-testamentlichen strengen Herrn in einen liebenden Vater umgebildet, habe er „dem religiösen Verhalten des Menschen eine im Judenthum bis dahin unbekannte Freiheit und Heiterkeit" gegeben. Wir sagen, nicht nur dem religiösen, sondern auch dem sittlichen Verhalten hat er diese Freiheit gegeben, aber eine Freiheit, die zugleich absolute Gebundenheit ist, nicht die freilich allzu „heitere Freiheit" des von Strauß so hochgehaltenen Hellenenthums, in welchem eben der sittlichen Anlage des Menschen der metaphysische Grund einer absoluten göttlichen Sittlichkeit fehlt. Besser als Strauß, der Denker, der dem sittlichen Geist des Christenthums nicht gerecht werden konnte, hat Schiller, der Dichter, den Sinn des Herrn erkannt, wenn er sagt: „hält man sich an den eigentlichen Charakterzug des Christenthums, so liegt er in der Aufhebung des Gesetzes, des kantischen Imperativs, an dessen Stelle das Christenthum eine freie Neigung gesetzt haben will. Es ist also in seiner reinen Form Darstellung schöner Sittlichkeit oder Menschwerdung des Heiligen, und in diesem Sinn die einzige ästhetische Religion." (Briefwechsel mit Göthe.) Diese schöne Sittlichkeit auf Grund der ästhetischen Religion, sie ist die Moral der freien Sittlichkeit auf Grund der Religion der Kindschaft. Und es kann nicht anders sein, als daß die Vertheidigung Jesu hier in eine Verwerfung von Strauß umschlägt. So schön und tief religiös er (S. 141 ff.) davon redet, daß das Universum nicht bloß eine rohe Uebermacht sei, der man in stummer Resignation sich beugen müsse, sondern zugleich Ordnung und Gesetz, Vernunft und Güte, der wir uns mit liebendem Vertrauen ergeben, weil wir, indem wir Vernunft und Güte in ihm finden, uns demselben wesensverwandt fühlen und so in der Abhängigkeit von ihm zugleich frei sind, so sind das auf seinem Standpunkt eben nur Worte. Das Universum hat nur Gesetze und Ordnungen ohne sittliche Qualitäten. Es ist unrichtig, Gesetz und Ordnung als solche schon gleich Vernunft

und Güte zu fassen; dies thut Strauß, weil er findet, daß durch diese Gesetze und Ordnungen unser sittliches Leben gefördert werde, er hätte aber auch finden müssen, daß dasselbe ebenso oft gehemmt und gestört, und schließlich mit dem letzten Menschen auch die letzte Spur der Sittlichkeit erinnerungslos zerstört werde (s. S. 226) durch eben diese Gesetze des Universums. So kann der Mensch, der in seiner geistigen, sittlichen Anlage seine Bestimmung sieht, zu diesem Universum mit seinen Gesetzen sich nicht wesensverwandt und frei fühlen und verhalten, seine eigene Anlage mit dem tiefsten Sinn der Welt nicht identificiren und ebensowenig seinen eigenen Zweck mit dem Zweck der Welt, die ja gar keinen hat, als sie selbst zu sein mit ihren Stoffen und Gesetzen, also jedenfalls keinen sittlichen. Was er an sittlichen Ordnungen und geistigen Werthen erzeugt, das sind Bauten auf einem Vulkan; zwischen den Gesetzen der Welt und dem sittlichen Subject bleibt immer eine Dissonanz, und das schließliche Uebergreifen des allmächtigen Universums empfindet der Mensch recht eigentlich als Heteronomie. Oder aber, will er im Einklang mit dem Zweck des Universums sich selbst gestalten, so steht ein Urbild vor ihm, in welchem, menschlich zu reden, wohl auch sittliche Züge, aber ebensoviele unsittliche, geistige Kräfte, aber ebensoviele materielle sind, in dem ein Aufsteigen zum Höheren und Herausbilden des Feineren stattfindet, aber daneben ungehindert das Niedere und Rohe fortbesteht, bis zum schließlichen Untergang des Höheren und Feineren, kurz ein Urbild, in dessen Gesetzen das Sittliche ein verschwindendes Moment ist. Die im Einklang mit diesem Urbild sich entwickelnde autonome Sittlichkeit könnte zu nichts anderem, als zum praktischen Materialismus führen — wofür sich auch Strauß selbst bedankt.

Wir gehen über zu dem zweiten Vorwurf, den Strauß wider den Grundcharakter der Moral Jesu und des Christenthums erhebt, nämlich der W e l t f l u c h t. Strauß parallelisirt hier das Christenthum durchaus mit dem Buddhismus, Christus mit Gautama. Zwar „Çakjamuni war Nihilist, Jesus Dualist", (S. 61) aber für die moralische Würdigung der Welt und des Lebens in der Welt sei dies, meint er, gleichgiltig. Der eine ruft zur Flucht aus der Welt in das Nirwana, das Nichts, der

andere in den Himmel. „Nichts von allem, was sich hier der menschlichen Thätigkeit als Ziel und Gegenstand darbieten mag, hat einen wahren Werth; alles Streben und Trachten danach ist nicht bloß eitel, sondern dem Menschen an der Erreichung seiner wahren Bestimmung, heiße diese nun Nichts oder Himmelreich, sogar hinderlich. Ein möglichst leidendes Verhalten, die Thätigkeit abgerechnet, die zur Linderung fremden Leidens oder zur Verbreitung der erlösenden Einsicht, der Lehre des Buddha oder des Christus, erforderlich ist, führt am sichersten zum Ziele" (S. 62). Und „die Verwerfung alles Irdischen, aller materiellen Lebensinteressen, hat nur als die Kehrseite davon einen Sinn, daß die wahren Interessen, die bleibende Befriedigung erst in dem kommenden Himmelreich zu finden sein werden" (S. 74). Christus ist zwar „noch in der Welt geblieben, wenn auch nur, um die Menschheit von ihrer Werthlosigkeit zu überzeugen; wenn in der Folge Einsiedler und Mönche den Weltverkehr flohen, so waren sie weiter gegangen, aber nur auf dem Wege, auf den er selbst sie geführt hatte." Die Christenheit hat sich also „in die Weltverachtung ihres Christus nicht nur hineinziehen lassen, sondern ihn darin überboten" (S. 81). Darum „wenn wir die Augen aufthun, so werden wir bekennen müssen: das ganze Leben und Streben der gebildeten Völker unserer Zeit ist auf eine Weltanschauung gebaut, die der Weltanschauung Jesu schnurstracks entgegengesetzt ist. Das Werthverhältniß zwischen dem Diesseits und dem Jenseits ist auf beiden Seiten gerade das Umgekehrte" (S. 75) und zwar alles Beste und Erfreulichste in Industrie, Wissenschaft, Politik, Kunst, was wir vor uns gebracht haben, „war nur auf dem Boden einer Weltanschauung zu erreichen, der das Diesseits ... vielmehr als das wahre Arbeitsfeld des Menschen, als Inbegriff der Ziele seines Strebens erschien." Und so kann denn auch schließlich das Kreuz, diese „einseitigste, schrofffste Verkörperung der christlichen Weltflucht und Passivität" (S. 93) von der jetzigen lebens- und thatfrohen Menschheit nicht mehr goutirt werden.

Es wäre nun gegen diese und ähnliche Auslassungen manches zu sagen; z. B. ist es überaus seltsam, wie Strauß überall, wo etwas (auch in seinem Sinn) wahrhaft Gutes an

der christlichen Sittlichkeit anzuerkennen wäre, gleich mit seinem unbewußten Unchristenthum (vgl. das berechtigte Gegenstück hiezu bei Rothe) bei der Hand ist. Ist wohl auch zuzugeben, daß manche Fortschritte im Wissen und Können in der That aus solcher Hingabe an das Diesseits allein hervorgegangen sind, so ist doch um so mehr zu betonen, daß nur durch die christliche Sittlichkeit und Religiosität diese Errungenschaften auch den wahren sittlichen Lebens- und religiösen Erkenntniß-Zwecken dienstbar gemacht werden, ohne welche sie einfach erfahrungsgemäß materialistischen und inhumanen Zwecken dienen. Aber wir vergleichen diese Auslassungen nur mit den Grundsätzen Jesu selbst. Also die Weltflucht Jesu ruht auf seinem Dualismus. Dieser ist eine Gegenübersetzung einer höheren, geistigen Welt, in der allein der Mensch seinen wahren Zweck erreicht, und der diesseitigen Welt, in welcher er, ihrer materiellen Art nach, seinen wahren Zweck gar nicht erreichen kann. Die diesseitige Welt, ihr Wesen und ihre Ordnungen ergeben vielmehr nur Hemmungen, also ist das Leben in ihr verwerflich, also zu fliehen. Allein diese Anschauung ist nicht diejenige von Jesus. Aus dem oben über das Verhältniß der Welt zu Gott Gesagten wäre das nicht zu begreifen. Ist die Schöpfung mit ihren Ordnungen und das Erdenleben ein Ausdruck der sittlichen Idee ihres vollkommen sittlichen Schöpfers, wie sollten diese denn verlassen oder ignorirt werden dürfen, wo es sich um sittliches Leben und Streben handelt? Kann denn nicht dieses Dasein eben nach Gottgewollter Ordnung durch sittliche Uebung der natürliche Weg zur sittlichen Vollendung sein? Strauß stellt in plumper Weise die Alternative: entweder hat jenes Leben allein wahren Werth, dann hat dieses Leben keinen, oder hat dieses Leben einen solchen, dann jenes nicht! Es handelt sich ja vielmehr zwischen Diesseits und Jenseits um einen Gradunterschied, während der Inhalt beider dasselbe sittliche Leben ist, nur auf verschiedenen Stufen. Dies können wir als Jesu Anschauung nachweisen. Hiezu fassen wir zuerst seine Anschauung vom Jenseits, vom höheren Leben nach ihrer sittlichen Seite in's Auge.

Zunächst finden wir bei Jesus den Hinweis auf das Jenseits im eigentlichen Sinn, die Himmel, die obere Welt. Sie

ist die Welt Gottes (Matth. 5, 34.), das Reich des vollkommen guten Vaters (5, 48.). Dort sind die Engel (18, 10. 22, 30.), welche den Willen Gottes vollkommen erfüllen, so daß ihre Erfüllung des Gotteswillens als Muster für die irdisch-menschliche aufgestellt wird (6, 10.). Sonach ist diese obere geistige Welt eine sittliche Welt, ja eine Welt der vollkommenen Sittlichkeit, wo das sittliche Ideal wirklich ist.

Was scheint nun näher zu liegen, als die Vermuthung, daß diese jenseitige Gotteswelt nach Jesu Lehre auch das Ziel des Menschen sei, beziehungsweise, daß das Himmelreich, das er den Seinen verheißt, identisch sei mit dem Himmel, das Reich Gottes mit der jenseitigen Geistwelt Gottes? (vgl. bes. Luc. 10,20. Joh. 14, 2. u. a. St.) Und doch ist die Sache keineswegs so einfach. Nirgends verheißt Jesus den Seinen „den Himmel“ (auch Matth. 5, 12. heißt es: *εν τοις ουρανοις*), sondern die *βασιλεια των ουρανῶν*, in sie verlegt Jesus auch das Endziel der Menschen, ohne von einem schließlichen Eingehen in den Himmel selbst zu reden. *βασιλεια των ουρανων* ist nun der Sache nach von dem anderen Ausdruck: *βασιλεια του θεου* (bes. bei Lucas) nicht verschieden. Das rabbinische Judenthum scheute sich den Namen Gott zu nennen, und brauchte dafür als Surrogat das Wort שָׁמַיִם (cf. Tholuk, Bergpredigt, 3. Ausg., S. 84, vgl. auch Matth. 21, 25: „vom Himmel oder von Menschen“ = von Gott oder von Menschen). Die *βασιλεια των ουρανων* ist also ein Reich göttlicher Art und göttlicher Ordnung im Gegensatz zu den streitenden Erdreichen. (Daniel 7, 13. f.) Es ist der Name für das Reich des von Gott gesandten Messias. Das „Himmelreich, das nahe herbeigekommen“ ist, ist offenbar ein Erdreich (Matth. 5, 3. und 5. steht z. B. deutlich im Sinn der Gleichbedeutung neben einander: „das Himmelreich ist ihr“ und „sie werden das Erdreich besitzen“). Aber nicht im Sinn eines irdischen Machtreichs will Jesus das Himmelreich auf Erden gründen, und ebenso unrichtig ist der Vorwurf von Strauß, daß er es lediglich durch einen übersinnlichen Engelsmechanismus habe herniederbringen wollen, denn Jesus bezeichnet das Reich als ein gegenwärtiges (Matth. 12, 28. Luc. 17, 21. u. s. w.). Ist es aber schon da ohne übersinnlichen Apparat, ohne der

Engel Geschäfte, so ist es auch nicht seinem Wesen nach ein übersinnliches, vielmehr ein *sittliches*. Durch Pflanzung sittlich religiöser Gesinnung gründet es Jesus, durch sittlich-religiöse Umkehr (Buße) muß der Mensch sich dazu bereiten, durch Uebung der Gerechtigkeit, durch sittlich-religiöses Leben kann er in dasselbe eingehen, und seine sittlich-religiöse Anlage findet in demselben ihre Vollendung, sein Hunger und Durst nach Gerechtigkeit wird gestillt und er schaut Gott. Der *wesentlich sittliche Charakter des Himmelreichs* ist hiemit grundsätzlich festgestellt, und somit die Verdächtigung von Strauß (S. 68 u. 74) zurückgewiesen, als ob weder die Herstellung, noch der Inhalt desselben wesentlich sittlich wäre, sondern jene rein übernatürlich wunderbar, dieser aber eine ziemlich materielle sinnlich-übersinnliche Glückseligkeit.

Es sind nun aber, um den eigentlichen Begriff Jesu von dem Jenseits zu gewinnen, zu unterscheiden: einmal die Periode, in welcher das Himmelreich gepflanzt wird, schon da ist, aber doch noch unscheinbar, noch unvollendet, im *αιων ουτος*, und dann der durch die Wiederkunft Christi (Matth. 26, 64.), die *αναστασις* (22, 30. 18, 11.), das messianische Gericht (13, 40.), zu welchem der Herr den Guten ihre Schätze, ihren Lohn vom Himmel mitbringt — und mit der hiedurch gewirkten *παλιγγενεσια* beginnende *αιων μελλων*, in welchem das Himmelreich seine Vollendung findet. Aber diese *παλιγγενεσια* ist eine Erneuerung des Diesseits und nicht ein Sprung in's Jenseits; auch das Leben im *αιων μελλων*, obgleich ein ewiges, auch das vollendete Gottesreich ist von Jesus diesseitig gedacht. So die Ewigkeit und die Diesseitigkeit in *einem* Wort (Matth. 19, 28. f.): „wahrlich ich sage euch, ihr, die ihr mir folgtet, werdet in der neuen Welt, wenn der Menschensohn sitzt auf dem Thron seiner Herrlichkeit, ebenfalls auf zwölf Thronen sitzen und richten die zwölf Stämme Israels. Und wer überall verlassen hat Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Kinder oder Aecker oder Häuser um meines Namens willen, der wird vielmal mehr empfangen und ewiges Leben erwerben." Freilich Marc. 10, 29. f. Luc. 18, 29. f. ist der Zustand diesseitigen messianischen Glücks und das Ererben des ewigen Lebens getrennt und ersterer dem

αιων, dem καιρος ουτος, letzteres dem αιων ερχομενος zugeschrieben. Letzteres ist dadurch von der Diesseitigkeit befreit, ist rein geistig gedacht, ersterer und mit ihm das messianische Reich, das vollendete Gottesreich aber, weil rein in's Diesseits verlegt und unter jetzigen Lebensformen gedacht, bei Lucas nothwendig, bei Marcus ausdrücklich dem materialistischen Chiliasmus verfallen, vgl. das: „der nicht hundertmal mehr *bekommt in dieser Welt Häuser* und Brüder ꝛc." Es ist wohl ohne weiteres klar, von welcher Seite Jesus mißverstanden worden ist. Bei Matthäus ist allerdings eine diesseitige Art des Daseins im Himmelreich durchaus vorausgesetzt, aber nicht eine grobsinnliche, sondern „sie sind wie die Engel Gottes im Himmel" (Matth. 22, 30.) und so wenig diese freien oder sich freien lassen, so wenig ist auch das „vielmal mehr" von den Brüdern u. s. w. oder gar Weibern (wie bei Lucas), buchstäblich zu verstehen, sondern im Sinn von Matth. 12, 50., d. h. im Sinn *vollendeter, gegenseitig geistig bereichernder und beglückender sittlicher Lebensgemeinschaft*. In ähnlichem, sittlichem Sinn ist auch das Richten der Apostel zu verstehen, daß sie eine maßgebende Stellung einnehmen sollen auf Grund ihrer besonderen sittlich-religiösen Leistung, und nach Matth. 20, 25—28. zeigt sich diese besondere Stellung der Jünger vielmehr als ein besonderes Dienen zum sittlich-religiösen Wohl der andern vermöge ihrer besonderen sittlich-religiösen Befähigung, denn als ein Herrschen. Endlich, der Messiasthron Jesu selbst in seinem vollendeten Reich im αιων μελλων ist auch in keinem andern, als im sittlichen Sinn zu verstehen; was sich daraus ergibt, daß Jesus sich zur Erklärung seiner messianischen Würde, seiner geistigen Auffassung derselben Matth. 22, 43. auf Ps. 110 beruft, wo die eigentliche Königsherrschaft Gott selbst zugeschrieben, dem Messias aber ein priesterliches, Segen und Friede-stiftendes Walten nach der Ordnung Melchisedeks zugetheilt ist. Das ist die Anschauung Jesu von dem Jenseits, wenn man dies Wort mehr im zeitlichen, als im räumlichen Sinn fassen darf, und das eine ist jedenfalls einleuchtend, daß dieses Jenseits, dieses höhere Leben ein wesentlich sittliches, ja ein vollendet sittliches ist. Die „Gerechtigkeit Gottes" ist nach Menschenmaß verwirklicht, und

das Sehnen des Menschen nach sittlicher Vollendung gestillt (Matth. 5, 6.). Strauß hat freilich für den eigentlichen Inhalt dieser neuen Welt des vollendeten Himmelreichs auf Erden keine Anerkennung, er hält sich nur an die äußere Seite dieses Reichs, an das Wiederkommen des Messias vom Himmel mit den Engeln und an die „keineswegs spiritualistische" Glückseligkeit in dessen Reich. So gewinnt Strauß einen Begriff vom αιων μελλων, wonach sein Wesen mit dem sittlichen Leben in den Ordnungen des αιων ουτος und mit dem sittlichen Streben nach den Zielen desselben gar keine Verwandtschaft, sondern nur Gegensatz zeigt. Aber die Parallele zwischen dem αιων μελλων und dem Nirwana mit samt der Folgerung auf weltflüchtige Moral Jesu ist hinfällig, der αιων μελλων ist nicht eine Auflösung des Lebens, das als solches vom Uebel ist, sondern eine Vollendung des Lebens wahrer Sittlichkeit.

Wie sollte denn nun im Verhältniß zu einem solchen Jenseits das Diesseits gar nichts taugen? Das diesseitige irdische Leben ist ein Leben auf Grund der materiellen Natur. Diese ist für Jesus, der auf dem gesunden alttestamentlichen Boden steht, eine Gottgeschaffene, und das Leben auf natürlich-sinnlichen Grundlagen ein Gottgewolltes. Es ist nach alttestamentlicher Ansicht allerdings ein Unterschied zwischen dieser materiellen Natur und dem geistigen Gott, aber nicht im Sinn einer Gegenübersetzung von sittlich böse und sittlich gut, auch nicht von Materie und Geist, denn diese Begriffe in unserem Sinn kennt das Alte Testament nicht. Vielmehr ist alles natürlich-sinnliche Sein Gott dem absoluten Leben gegenüber ein vergängliches, und in diesem Sinn unvollkommenes und unreines, welch' letzterer Begriff namentlich kein sittliches Urtheil enthält. Auf diesem alttestamentlichen Boden, auf welchem weder das natürlich-sinnliche Sein überhaupt, noch auch die natürlich-sinnliche Seite des Menschen speciell an sich in einem sittlichen Gegensatz zu dem absoluten Wesen, zu Gott steht, fußt auch Jesus in seiner Anschauung vom diesseitigen Leben. Buddhistische Verwerfung der materiellen Welt und des materiellen Lebens als eines Uebels an sich findet in dieser Anschauung nirgends einen Raum. Die Essäer, auf welche Strauß hinweist, haben durch

Steigerung des Unterschieds zwischen rein und unrein, und durch Identificirung desselben mit dem sittlichen Unterschied von gut und böse eine Anschauung gewonnen, wonach das ganze materielle Dasein unrein, böse und ungöttlich ist, woraus sich dann für den nach dem Guten und nach Gott Strebenden folgerichtig die möglichste Lösung von allen Banden und Bedingungen des materiellen Seins, die Weltflucht ergibt. Aber Jesus hat diese Folgerung um so weniger mit den Essäern gezogen, je weniger er ihre Grundanschauung theilte; hat er sie ja theoretisch wie praktisch verneint und verworfen. Gerade in der Grundlage ihrer Weltflucht und in dieser selbst ist Jesus den Essäern durchaus entgegengesetzt.[1]

Vergebens sucht man nach irgend einem Ausspruch Jesu, nach welchem das Sinnlich-Materielle an sich in einem Gegensatz zum sittlich-religiösen Ziel des Menschen stehen würde. In Matth. 18, 7. ist nicht von diesem sinnlich-materiellen Weltdasein die Rede, aus welchem Aergernisse, Hemmungen des sittlich-religiösen Lebens kommen müssen, als aus der Beschaffenheit des Materiellen nothwendig sich ergebend, die Aergernisse kommen vielmehr aus der sittlichen Abnormität des Menschen selbst und diese ist vom Menschen verschuldet. Ebenso wurzelt am Menschen das Böse nicht in der Sinnlichkeit als solcher, sondern aus dem Herzen (Matth. 15, 19.), aus dem verkehrten Willen schießt das Böse auf. So liegt denn das ganze Reich des Sinnlich-Materiellen, das ganze Gebiet des Irdisch-Natürlichen vor Jesu Augen da als etwas sittlich zunächst Indifferentes. Zur sittlichen Aufgabe des Menschen und seinem sittlichen Ziel in Beziehung gesetzt, ergibt sich ein Dreifaches: 1) die sinnliche Welt dem höchsten sittlichen Gut abstrakt gegenüber gestellt, ist nicht bloß durchaus minderwerthig (Matth. 16, 26.), sondern ein in sich Werthloses, weil Hinfälliges und Vergängliches.

2) Richtet sich der Wille des Menschen auf das Materielle und Sinnliche als solches, so daß der Mensch damit seinen eigentlichen sittlichen Zweck verfehlt (Luc. 12, 20.), so ist das

---

[1] Vgl. weiteres hierüber in den schönen Ausführungen Demmler's, im vorigen Jahrgang dieser Studien, 1880, Heft 1 und 2.

Materielle, Sinnliche ein hemmendes, aber das liegt nicht in seinem Wesen an sich, sondern in der verkehrten Richtung des Willens auf dasselbe, der es zum Selbstzweck macht, statt zum Mittel für den wahren sittlichen Zweck. Solchen Menschen nun, welche eine Schwäche des Willens haben, welche mit irgend welchem Werth sinnlich-materieller oder irdisch-natürlicher Art nicht in Beziehung treten können, ohne sich in ihn zu verlieren und darüber ihre eigene höhere Bestimmung zu vergessen, gebietet allerdings Jesus ernstlich thatsächliche und äußere Enthaltung und Entsagung. (Matth. 18, 7. ff. 19, 11. ff. 5, 28—30.)

Dagegen sind 3) die Güter, Verhältnisse und Gebiete dieses auf sinnlicher Grundlage ruhenden Erdenlebens fähig, den Menschen in der Erreichung seines sittlichen Ziels, in der Erfüllung seiner sittlichen Aufgabe zu fördern, ja gerade hierin liegt ihre eigentliche, göttliche Bestimmung. Als Ebenbild Gottes, als ethisches und doch zugleich sinnliches Naturwesen ist der Mensch von Gott geschaffen. Das ganze natürliche irdische Dasein hat seinen Zweck in der Förderung des sittlich-religiösen Zwecks, auf seinem Grund, in seinen Ordnungen soll die sittliche Gesinnung sich üben, sich entwickeln, sich vervollkommnen, ist es ja doch die absolute Sittlichkeit selbst, welche diese Weltordnung getroffen. So lehrt denn auch Jesus diese Natur mit allem, was darinnen ist, betrachten, Gottes Güte und Weisheit darin erkennen, dadurch das Gottvertrauen und die Gottesliebe in uns hervorrufen und stärken und die Hingabe an das Urbild der Sittlichkeit entzünden. In den Ordnungen unseres eigenen sittlichen Daseins zeigt uns Jesus göttliche Pflanzungen (Matth. 15, 13. im Verh. zu V. 5 und 6) und auf Grund derselben soll sich die Hauptsache am Gesetz, Recht, Barmherzigkeit, Treue, kurz die sittliche Gesinnung entwickeln. In der That, so lange die Ehe eine Schule wahrer, selbstverleugnender Liebe und lauterster Wahrhaftigkeit ist, das bürgerliche Leben eine Schule für Rechtssinn und Gerechtigkeit, die Wissenschaft eine Schule der Weisheit, der Umgang mit Menschen eine Uebung in der Güte und Barmherzigkeit, soweit Erwerb und Besitz, Industrie und Technik den Zwecken der Ehe und des Staats, des allgemeinen Wohls, der Wissenschaft dienen, so lange und so weit sind alle diese irdischen Ordnungen und

Thätigkeiten ihrem wahren Wesen nach mit dem Zweck, den Jesus den Menschen setzt, die Liebe, Gerechtigkeit, Weisheit, kurz die sittliche Vollkommenheit Gottes zu wiederholen, nicht zerfallen, sondern Vehikel dieses Zwecks, dessen Verwirklichung in sie hineinfällt.

Ist dies die sittliche Seite der Anschauung Jesu von dieser Welt und dem Leben darin, und vergleicht man hiemit seine Anschauung von der höheren Welt und dem Leben in ihr, so ist ein Gegensatz beider im Sinn der Ausschließung des diesseitigen Lebens von allem wahren Werth für das jenseitige ja im Sinn der nothwendigen Schädlichkeit des Bleibens in den irdischen Ordnungen für die Erreichung des Himmelreichs bei Jesus einfach nicht möglich. Hier wie dort dasselbe sittliche Leben als der wahre Inhalt des Diesseits wie des Jenseits, nur hier auf der Stufe des Werdens, dort auf der Stufe der Vollendung, hier wie dort dasselbe Ziel, nur hier erstrebt, dort erreicht. Und so wird derjenige, welcher das jenseitige Ziel in's Auge faßt und nach ihm strebt, darum durchaus nicht abgehalten von dem Streben nach den Zielen des Diesseits und von dem Bleiben in den Ordnungen desselben. Vielmehr zur Vermehrung seines Pfundes, zur Vervollkommnung seiner sittlichen Anlage hat er die Zeit und die Ordnungen dieses Lebens zu benützen, bis das höhere Leben beginnt; (Matth. 25, 14. ff. Luc. 19, 11. ff.) und wenn er in dem seither geltend gemachten Sinn in den irdischen Ordnungen treu gewesen ist, wird eben an diese treue Erfüllung seiner irdischen Aufgabe die Erreichung des ewigen Lebens sich anschließen, und sein irdisches sittliches Streben darin seinen naturgemäßen Abschluß finden (Luc. 16, 11. 12, 42. ff.) Hiefür ist es ganz gleichgiltig, ob der Christ das höhere Leben buchstäblich nach der oben festgestellten diesseitigen Anschauung Jesu erwartet, oder ob er, an Jesu Anschauung Form und Inhalt unterscheidend dasselbe in den rein geistigen Himmel verlegt, genug, daß sowohl der Inhalt des „Himmelreichs" als des „Himmels" die vollendete, vollkommene Sittlichkeit ist, genug, um zu sehen, wie das Leben in der Welt und das im Jenseits denselben wesentlichen Inhalt und Zweck haben, wie das Leben in der Welt und ihren Ordnungen daher nicht geflohen werden muß um des Jenseits willen. So muß



auch derjenige, der nach dem ewigen Leben trachtet, dies nicht wie Strauß (S. 126 ff.) substituiren möchte, im Sinn der Lohnsucht thun; der Lohn des sittlichen Strebens ist auch für Jesus nichts dem sittlichen Streben äußerlich Aufgeheftetes, sondern er ist die Vollendung dieses sittlichen Strebens und die Seligkeit, die hieraus fließt. (Matth. 5, 6.) Bei Strauß aber kann folgerichtig von irgend einer Vollendung der sittlichen Anlage und Aufgabe des einzelnen Menschen und der Gattung nicht die Rede sein. Die sittliche Arbeit ist in Wahrheit ziellos, das sittliche Streben ohne Werth wenn es kein Ziel der Sittlichkeit und keinen Werth derselben im Universum gibt, wenn alles sittlich Erarbeitete sich endlich doch wieder in das sittliche Nirwana auflöst. „Schließlich muß doch einmal", sagt er (S. 226) „eine Zeit kommen, wo die Erde nicht mehr bewohnt sein, ja wo sie als Planet gar nicht mehr bestehen wird. Dann wird nothwendig alles, was dieselbe im Lauf ihrer Entwicklung aus sich erzeugt hat, alle lebenden und vernünftigen Wesen und alle Arbeiten und Leistungen dieser Wesen, alle Staatenbildungen, alle Werke der Kunst und Wissenschaft nicht blos aus der Wirklichkeit spurlos verschwunden sein, sondern auch kein Andenken in irgend einem Geist zurückgelassen haben, da mit der Erde natürlich auch ihre Geschichte zu Grunde gehen muß". Diesem metaphysischen sittlichen Nihilismus gegenüber hat erst recht die irdische Welt und all ihr Leben, Arbeiten und Dulden in ihren Ordnungen keinen wahren sittlichen Werth. Für Jesus aber und das Christenthum fällt der Welt und dem Leben in ihr der denkbar höchste Werth zu, der eines gottgewollten Mittelglieds in dem Entwicklungsprozeß der Sittlichkeit von Gott zu Gott.



Buchdruckerei von Greiner & Ungeheuer in Ludwigsburg.



PROSPECTUS.

Je mehr die theologische Literatur von Jahr zu Jahr anwächst, je mehr auch hier die Sonderung der verschiedenen Disciplinen zunimmt, desto schwieriger wird es sowohl für den Theologen, der einem dieser Gebiete seine wissenschaftliche Arbeit widmet, als für den Geistlichen, den die praktische Arbeit seines Amtes vor allem in Anspruch nimmt, und für den gebildeten Laien, der ohne eigentliches Fachstudium über die brennenden Fragen der Theologie sich orientiren möchte, einen allgemeinen Ueberblick zu gewinnen über den jeweiligen Stand der theologischen Forschung, oder für die specielle Bearbeitung einer einzelnen Frage das vollständige Material zu sammeln.

Um diesen Uebelständen abzuhelfen, ist nach dem Vorgang anderer Wissenschaften die Herausgabe eines alljährlich einmal erscheinenden

Theologischen Jahresberichtes

ins Auge gefasst.

Derselbe wird eine Uebersicht der theologischen Literatur des verflossenen Jahres geben und sich von den vielfach schon bestehenden Recensions-Organen wesentlich dadurch unterscheiden, dass

1. neben der Kritik eine referirende Angabe des wesentlichen Inhalts mehr zur Geltung kommt,
2. relative Vollständigkeit erstrebt wird,
3. der Inhalt systematisch geordnet ist.

Absolut vollständig soll die deutsch-protestantische Literatur der wissenschaftlich-theologischen Disciplinen berücksichtigt werden, und zwar neben den selbständig erscheinenden Schriften auch die in den wichtigsten Zeitschriften veröffentlichten Abhandlungen. Betreffs der philologischen und philosophischen Hülfswissenschaften dagegen, betreffs der Predigt- und Erbauungsliteratur, der katholischen und der ausländischen Theologie ist es unerlässlich, uns auf die Besprechung der, dem betreffenden Referenten besonders werthvoll erscheinenden Schriften zu beschränken.

Die wichtigste Eigenthümlichkeit des Jahresberichtes wird darin bestehen, dass nicht jede einzelne Schrift für sich besprochen wird, viel-

leicht gar nothwendig zusammengehörige von verschiedenen Referenten, sondern die Literatur einer jeden Disciplin wird von demselben Fachgelehrten nach rein sachlicher Anordnung besprochen, so dass an die Stelle einzelner Recensionen eine zusammenhängende Abhandlung tritt.

Ausserdem werden jedem Bericht kurze Notizen beigegeben über literarisch bekannte Persönlichkeiten, welche während des verflossenen Jahres verstorben sind.

Unser Plan hat in theologischen Kreisen die wärmste Aufnahme gefunden, und hat eine Reihe der namhaftesten Theologen sich in entgegenkommendster Weise zur Mitarbeit bereit erklärt. Es übernimmt die Besprechung der Alt-Testamentlichen Literatur Prof. Dr. SIEGFRIED-Jena, die Neu-Testamentliche Prof. Dr. HOLTZMANN-Strassburg, die Kirchengeschichte (bis zum Nicaenum) Prof. Dr. H. LÜDEMANN-Kiel, (bis zur Reformation) Pfarrer Dr. PAUL BÖHRINGER-Basel, (Reformation bis 1700) Prof. Dr. BENRATH-Bonn, (neuere Zeit) Pfarrer WERNER-Guben, die Dogmatik Kirchenrath Prof. Dr. LIPSIUS-Jena, die Ethik Prof. Dr. GASS-Heidelberg, die Religionsphilosophie und philosophischen Hülfswissenschaften Prof. Dr. B. PÜNJER-Jena, die praktische Theologie Prof. Lic. BASSERMANN-Heidelberg, Kirchenrecht und Kirchenverfassung Prof. Dr. SEYERLEN-Jena, Predigt- und Erbauungsliteratur Pfarrer DREYER-Gotha.

Der Umfang des Jahresberichtes, der möglichst zum 1. April jeden Jahres ausgegeben werden soll, (zum ersten Mal 1882 über die Literatur vom Jahr 1881) ist auf etwa 20 Bogen gross Octav mit sparsamem Druck (Format und Satz des gegenwärtigen Prospekts) bestimmt, und hat die Verlagshandlung sich entschlossen, den Preis im Interesse weiterer Verbreitung möglichst niedrig (auf etwa M. 6 bis 7,50) anzusetzen.

Alle Buchhandlungen übernehmen Bestellungen.

Die Redaktion	Die Verlagshandlung
Professor Dr. Bernhard Pünjer	**Johann Ambrosius Barth**
Jena.	**Leipzig.**

LEIPZIG, METZGER & WITTIG.

Inhalt:



Theologische Studien

aus Württemberg.

Unter Mitwirkung
von
Hofcaplan Dr. ph. Braun in Stuttgart,
Diaconus Häring, Dr. ph. Rud. Kittel in Stuttgart,
Diaconus Knapp in Tuttlingen, Diaconus Dr. ph. Nestle in Münsingen,

herausgegeben
von

Theodor Hermann, Diaconus in Brackenheim,
Lic. th. Paul Zeller, Diaconus in Waiblingen.

II. Jahrgang 1881. — 4. Heft.



Ludwigsburg.
Ad. Neubert'sche Buchhandlung (F. Aigner).
1881.

Eine neue Art der Apologetik.

Referat über „Das Wesen der christlichen Religion, dargestellt von Dr. Jul. Kaftan, Lic. u. Prof. der Theol. Basel 1881. XI. u. 467. S.

Von Diaconus Th. Häring in Stuttgart.

I.

Besprechung fremder Bücher liegt nicht im Bereich dieser Studien. Daher haben die folgenden Blätter sich über ihr Recht auszuweisen. Sie möchten durch genauere Inhaltsangabe des genannten Werks und durch Hervorhebung seines eigenthümlichen Charakters auf seine Bedeutung hinweisen und ein wenig dazu beitragen, daß es bei uns nicht nur durch Recensionen flüchtig bekannt und dann ebenso schnell wieder vergessen werde. Der Wunsch, daß letzteres nicht geschehe, beruht auf der im Titel angedeuteten Meinung des Referenten, daß das Buch Beispiel einer noch nicht genügend beachteten „neuen Art von Apologetik" sei.

Vorher darf noch im Allgemeinen darauf hingewiesen werden, daß Kaftan's Untersuchungen, obwohl im strengsten Sinne wissenschaftlich und der Kritik des Verstandes sich ausdrücklich darbietend, doch aus den höchsten praktischen Motiven erwachsen sind. Schon im Vorwort spricht der Verfasser die Hoffnung aus, durch diese Erörterungen „denen zu dienen, welche die praktische Aufgabe haben, unsern heiligen Glauben zu verkündigen und darin zu unterweisen". Er ist der Ueberzeugung, daß die Dogmatik, um deren materielle Grundlegung es sich hier handelt, werthlos ist, wenn sie nicht eine solche unmittelbare Verwerthung im praktischen Kirchendienst zuläßt, und daß andererseits der praktische Kirchendienst solcher Hilfe der Dogmatik nicht entbehren kann. Auch die ganze Sprache des Buchs zeugt

von engem Zusammenhang mit dem wirklichen Leben, und man fühlt ein warmes, persönlich ergriffenes Herz aus der scharfen Gedankenentwicklung heraus. Dies wirkt auf den Unbefangenen desto mehr und gerade darum, weil der Verfasser „jede Autorität prophetischer Verkündigung, mit welcher die Religionsphilosophie und Theologie noch so oft verquickt ist", von sich ablehnt.

Daß aber die Aufgabe, das Wesen der christlichen Religion zu erforschen und eine Einigung darüber zu erstreben, zu den wichtigsten Aufgaben der Theologie in der Gegenwart gehöre, wird man Kaftan ohne Weiteres zugeben. Man könnte es nur leugnen, wenn man behauptete, daß ein befriedigendes Wissen darüber wirklich schon als Gemeingut vorhanden sei. Einer solchen Annahme widersprechen die Thatsachen allzusehr in's Angesicht. Im Gegentheil wird man behaupten dürfen, daß fast alle theologischen und kirchlichen Fragen, welche die Gegenwart bewegen, in ihrer Tiefe erfaßt, auf jene Frage führen. Ein Beispiel mag dies erläutern. Die Frage der Lehrzucht ist in weiten Kreisen eine brennende Frage geworden. Schleiermacher schlug vor, die Berufung auf die heilige Schrift als genügende Norm gelten zu lassen. Aber hat nicht die Auffassung, das Verständniß dieser heiligen Schrift zwischen ihm und uns eine ganze große Geschichte durchlebt! Daher hat die Hochhaltung der kirchlichen Bekenntnisse die größten, und von diesem Gesichtspunkt aus verständliche Fortschritte gemacht. Aber auch der strengste Anhänger der Bekenntnisse kann doch als evangelischer Christ die Giltigkeit derselben nur auf die Voraussetzung gründen, daß sie den Sinn der Schrift am richtigsten ausdrücken. Diese Sachlage ist nicht ein böser Cirkel, aus dem nicht herauszukommen wäre, wohl aber eine dringende Aufforderung, sich über das Wesen der christlichen Religion zu verständigen.

Mit dem Bisherigen ist schon einigermaßen die Ueberschrift dieser Abhandlung begründet, wenn darin Kaftan's Buch als zur Apologetik gehörig bezeichnet wird. Derselbe sagt in der Vorrede, er gedenke dieser Arbeit später eine andere unter dem Titel „die Wahrheit der christlichen Religion" folgen zu lassen, und beide miteinander werden dann etwa das bilden, was man als Apologetik oder als den ersten principiellen Theil der

Dogmatik zu bezeichnen pflegt. In welcher Art der in Aussicht gestellte zweite Theil die Wahrheit des Christenthums begründen wird, erhellt doch schon in deutlicheren Umrissen aus einzelnen Abschnitten des jetzt Gebotenen (bes. „Schluß" des 1. Haupttheils und Cap. 5 des 2.). Das ist dankenswerth, denn das persönliche Interesse, das der Leser der Frage nach dem Wesen der Religion und des Christenthums schenkt, ist ja durch die ebenso persönliche Theilnahme an der Frage nach ihrer Wahrheit bedingt.

Aber wiefern kann das hier vorgelegte Werk als eine „neue Art von Apologetik" bezeichnet werden? Neu ist gerade die eben genannte klare Trennung beider Fragen, der nach dem Wesen und der nach der Wahrheit der christlichen Religion, so, wie dies Kaftan versteht, begründet und im einzelnen durchführt. Es kann hier selbstverständlich nicht auf eine Darlegung der hergebrachten Art der Apologetik eingegangen werden. In der Kürze mag auf den lehrreichen Paragraphen 81 der Hagenbach'schen Encyclopädie verwiesen werden (8. Aufl. 1869). Derselbe zeigt ebenso, wie fast jeder Systematiker die Aufgabe und Stellung der Apologetik wieder anders bestimmt, als andrerseits, wie in der Hauptsache doch die Vorstellung dieselbe ist, welche sie von dem zu leistenden Beweis für die Wahrheit des Christenthums haben. Die „Religionsphilosophie bestimmt das Wesen der Religion im allgemeinen, die Apologetik bringt diesen allgemeinen Religionsbegriff an das Christenthum heran und zeigt, wie er in ihm concret erfüllt sei." Im einzelnen können dabei gar verschiedene Wege eingeschlagen werden, sie gleichen doch alle einander darin, daß der richtige Begriff der Religion, weiterhin von Gott, als ein natürliches Besitzthum des menschlichen Geistes gilt; oder daß, was im Grunde auf dasselbe hinauskommt, zwischen dem wissenschaftlichen Welterkennen und dem religiösen Glauben nicht unterschieden wird. Die klare Erkenntniß dieses Unterschieds, die bewußte Verwerfung jener Voraussetzung ist füglich eine neue Art von Apologetik zu nennen.

Dagegen kann man zweifeln, ob diese Bezeichnung mit Grund gerade an das im Titel genannte Werk geknüpft werden dürfe. Darüber ist Folgendes zu sagen. Kaftan steht einestheils

in einem größeren Zusammenhang heutiger theologischer Forschung, als deren Repräsentanten und Führer Ritschl und Herrmann zu nennen sind. In gewissem Sinn sollen also diese in dem obigen Titel nicht aus-, sondern eingeschlossen sein. Auf der andern Seite ist Kaftan's Selbständigkeit eine sehr große. Genauer ist gerade sein eigenartiges Verhältniß zu Ritschl mit ein Grund dieser Besprechung. Kaftan selbst hat (S. 17) eine tiefgehende Anregung von Seiten Ritschl's constatirt. Obwohl er sich aber des hier bestehenden Verhältnisses dankbarer Verpflichtung vollkommen bewußt ist, so ist er doch der Ansicht, daß in seinem Buche die Differenz nicht weniger hervortritt. Dadurch scheint er besonders geeignet, einer sachlichen Beurtheilung der Ritschl'schen Theologie auch in unserer engeren Heimat Bahn zu brechen. Ritschl hat in der Kritik des hier besprochenen Buchs (theol. lit. Zeit. 1881, S. 311) gesagt, er finde nur einen Gedanken, der einen ihm widersprechenden Gesichtspunkt ausdrücke: „das mit Christo in Gott verborgene Leben der Seele sei der Kern der christlichen Religion, und das Verhältniß zur Welt eine Seite, eine nähere Bestimmung dieses Lebens in Gott". Das sei ein mystischer Satz, der sich mit der sonstigen gesunden Opposition gegen die der Naturreligion, mehr der vollendeten ethischen Religion eignende Mystik nicht vertrage. Nun ist gerade dieser Punkt, die Bekämpfung alles Mystischen in der Auffassung des Christenthums es gewesen, welche den lebhaftesten Widerspruch gegen Ritschl bei uns hervorgerufen hat, wohl noch mehr in undeutlicher Abneigung, als wissenschaftlicher Entgegnung. Letztere hat ihren eingehendsten Ausdruck gefunden in der Abhandlung von H. Weiß in den Studien und Kritiken 1881, III. „über das Wesen des persönlichen Christenstandes". Betrifft dieser Punkt das Wesen des Christenthums, so seine Wahrheit der andere oft wiederholte Haupteinwand gegen Ritschl, daß man in Gefahr sei, die „doppelte Wahrheit" wieder zu lehren. Gehört auch diese Frage nach ihrer Einzelbegründung der in Aussicht gestellten Fortsetzung des Kaftan'schen Werkes zu, so sind doch die schon jetzt vorliegenden Ausführungen geeignet, auch hierin nicht nur Mißverständnisse abzuwehren, sondern die wirkliche Erkenntniß dieses schwierigen Problems zu fördern. Wie sich

Kaftan in der Frage nach dem Wesen der christlichen Religion von der einseitigen Anlehnung an Kant durch geschichtliche Untersuchung unabhängig macht und dadurch befähigt wird, bei aller Bekämpfung naturalistischer Mystik der wahren Mystik des Christenthums gerecht zu werden, so versucht er auch den Wahrheitsbeweis des Christenthums auf eine allgemeine Grundlage zu stellen und dadurch von den Einwänden, die bei direkter Anlehnung an ein philosophisches System unvermeidlich sind, zu befreien.

Von dem Inhalt des Buches selbst versucht das Folgende einen möglichst gedrängten Ueberblick zu geben, worauf dann in einem dritten Abschnitt die wichtigsten Fortschritte, welche dem Referenten in diesem reichen Inhalt zu liegen scheinen, hervorgehoben werden sollen.

II.

Zunächst rechtfertigt die Einleitung die vorläufige Beschränkung auf die Erforschung des Wesens der Religion, weiterhin des Christenthums insbesondere. Und zwar sucht sie deutlich zu machen, daß es sich dabei keineswegs nur um eine formalmethodologische Abweichung vom Herkommen handelt, sondern um Abweichung von einem nur scheinbar formalen, in Wahrheit die materielle Entscheidung präjudicirenden Irrthum. Die gewöhnliche religionsphilosophische beziehungsweise apologetische Untersuchung über das Wesen der Religion hat es außer diesem ihrem eigentlichen Zweck halb unbewußt mit dem Nachweis zu thun, daß die Religion nothwendig zum Wesen des Menschen gehöre. Die Einmischung dieser Frage hindert aber eine genaue Beantwortung der ersten. Für Kaftan bedeutet das Wesen der Religion nicht mehr und nicht weniger als die Merkmale, welche allen geschichtlichen Religionen gemeinsam sind. Wahre Sätze über die Religion und das Christenthum gilt es zu ermitteln, dann erst läßt sich über die Wahrheit des Christenthums weiter verhandeln. Gewiß bleibt es eine Aufgabe der Theologie, zu zeigen, daß der Mensch erst als Christ das Ziel seiner Bestimmung erreicht. Man setzt aber mit dieser, wie wir später sehen werden, wichtigsten apologetischen Aufgabe zu früh

ein, wenn man sie gleich da zu lösen unternimmt, wo es sich vorerst darum handelt, eine genaue Kenntniß von der Religion zu erwerben.

Man wird nicht sagen können, daß dies nächste Ziel bei der hergebrachten Methode erreicht werde. Wem hätte nicht schon der Umstand zu denken gegeben, daß die üblichen Definitionen der Religion auf eine Reihe niedrig stehender Religionen einfach nicht passen? Will man sich darüber trösten durch den Gedanken, daß der Allgemeinbegriff durch Rücksicht auf die Vollendung der Religion im Christenthum beeinflußt sei, so bemerkt man erstaunt, daß der Allgemeinbegriff nun auf das Christenthum erst recht nicht paßt; daß er jenen Religionen Merkmale zuschreibt, die sie nicht haben, dem Christenthum aber sein Charakteristisches nimmt. So entstehen innerhalb der christlichen Religionsphilosophie Urtheile, die in Wahrheit unchristlich sind, wie die, das Christenthum sei zwar die vollendete, aber nicht die allein wahre Religion, während doch das Christenthum ebenso gewiß das Prädikat alleiniger Wahrheit für sich in Anspruch nimmt. Treffend weist Kaftan nach, wie dieses mißliche Ergebniß darin begründet ist, daß man eine den Naturdingen und Vorgängen angepaßte Methode der Begriffsbildung auf die Bearbeitung des menschlichgeschichtlichen Lebens überträgt. Dort kommt die Definition so zu Stande, daß zu dem allgemeinen Begriff die Merkmale hinzugefügt werden, welche dem betreffenden Ding oder der untergeordneten Klasse eigenthümlich sind. Die einzelne Religion kann man aber nicht definiren, indem man zu dem allgemeinen Begriff vom Wesen der Religion die unterscheidenden Merkmale der bestimmten geschichtlichen Religion hinzufügt. Vielmehr besteht der Hauptunterschied der Religionen darin, daß jedes ihnen gemeinsame Merkmal je nach der Art der bestimmten Religion einen ganz verschiedenen Inhalt gewinnt. Daß aber jener angebliche Allgemeinbegriff in Wahrheit ein Mittelding zwischen einem solchen und einem Ideal ist, an dem die einzelnen Religionen gemessen werden, begreift sich leicht aus der natürlichen Einwirkung der christlichen Religion als der ex hypothesi vollendeten auf die allgemeine Definition.

Noch ein anderer wichtiger Fortschritt knüpft sich an die

besprochene Trennung der apologetischen Aufgaben; er hängt mit dem ersten zusammen. Nur so läßt sich hoffen, zu allgemein anerkannten Sätzen darüber zu kommen, was Religion ist. Die gewöhnliche Methode hat zur Voraussetzung, daß es einen für Alle feststehenden Begriff vom Wesen des Menschen gebe. In Wirklichkeit ist das nicht der Fall. Die geschichtliche Wirklichkeit menschlichen Lebens bietet keine genügende Grundlage für die Feststellung eines solchen Begriffs, sondern man ist genöthigt, auf eine philosophische Gesammtansicht über die Stellung des Menschen zu Gott und in der Welt zu rekurriren. Die Frage wird also in den Streit der philosophischen Systeme hineingezogen. Auch der Versuch, in der exakten Psychologie eine sichere, allgemein anerkannte Grundlage zu finden (Lipsius), ist unzureichend, denn das vermag sie gerade als exakte nicht zu leisten. Das bedeutende Unternehmen aber, die Religion rein auf die Ethik zu stützen (Herrmann), führt auf Umwegen doch wieder in die Abhängigkeit von einer bestimmten philosophischen, also nicht von allen anerkannten Anschauung. Wird aber, wie Kaftan vorschlägt, unter dem Wesen der Religion verstanden die allen geschichtlichen Religionen gemeinsamen Merkmale, so ist den Kriterien entsprochen, an denen überhaupt eine objektiv wissenschaftliche Untersuchung zu erkennen ist. Denn nun ist ein für alle in der gleichen Weise gegebenes Objekt vorhanden, nämlich die Geschichte, zu welcher die erfahrungsmäßige Kenntniß menschlichen Lebens, welche mit diesem Leben selbst identisch ist, den Schlüssel bietet.

Freilich ist nun gegen Kaftan der Einwand erhoben worden (Ritschl in der theol. Lit. Z. 1881, S. 311), daß er selbst die schließliche Antwort auf die zweite Frage nach dem Ideal der Religion in die Lösung der ersten, die nach ihrem Wesen fragt, habe einwirken lassen, und das sei auch gar nicht zu vermeiden. Soviel ich sehe, ist dies nicht in dem Maß und vor allem nicht in der Weise der Fall, daß dadurch das Verdienst, jene Trennung proponirt und in der Hauptsache durchgeführt zu haben, alterirt würde. Denn sofern seine christliche Ueberzeugung eine Werthung der übrigen Religionen bedingt, so ist doch diese auf die Eruirung ihres wirklichen Wesens ohne Einfluß geblieben. Als christlicher Theolog will ja Kaftan keineswegs verhehlen, daß für uns das

Christenthum die oberste Stufe einnimmt; was er bekämpft, ist die Einmischung jenes angeblich in der menschlichen Vernunft begründeten Allgemeinbegriffs, bezw. Ideals von Religion, das dann zum Maßstab der geschichtlichen Religion gemacht wird und die außerchristlichen Religionen dem Christenthum, dieses jenen zu nahe bringt, mithin jene idealisirt, dieses naturalisirt Die Einleitungen der einzelnen Kapitel des ersten Theils S. 81 ff, 124 f., 171 f. zeigen deutlich, wie sich Kaftan seiner Aufgabe bewußt geblieben, nicht auch wieder seinerseits durch die an andern getadelte Vermischung der Gesichtspunkte der Genauigkeit und Allgemeingiltigkeit seiner Aufstellungen zu schaden. Ueberall, im religiösen Glauben, im Verhältniß von Religion und Sittlichkeit, in der Vorstellung von der Offenbarung, wird die geschichtlich gegebene Mannigfaltigkeit aufgesucht, nicht im Namen irgend einer Wissenschaft eine wesentliche Einheit behauptet; unbekümmert um das Seinsollende wird ein möglichst genaues Verständniß dessen gesucht, was ist. So entstehen genaue und ihrer Natur nach möglicherweise allgemein giltige Urtheile über das Wesen der Religion und eine sichere Grundlage für die Erkenntniß der Eigenthümlichkeit des Christenthums.

Wem es darum mehr zu thun ist, als um einige scheinbar überall anzuwendende religionsphilosophische Kategorieen, dem darf schon diese Einleitung (S. 1—21) als eine Quelle reicher, wirklicher Belehrung dankbar empfohlen werden.

Von dieser Einleitung abgesehen besteht das Werk aus zwei Hauptabschnitten: „die Religion" und „das Christenthum", und diese sind in fünf bezw. sechs Kapitel eingetheilt. Das erste Kapitel des ersten Abschnitts zeigt, daß die Religion eine praktische Angelegenheit des menschlichen Geistes ist. Dieses Kapitel mit seiner feinsinnigen psychologischen Vorerörterung mag dem Leser zugleich als Beispiel dienen, in welch' eindringender, scheinbar oft fast pedantischer, in Wahrheit sachgenauer Weise auch die schwierigsten Grundprobleme angefaßt werden; und die Auseinandersetzung mit Schleiermacher, die hier naturgemäß eintritt, dürfte als Beispiel selbständiger Anlehnung und Verwerthung gelten, wie sie gegenüber der bloßen Reproduktion oder der schnellfertigen Ver-

werfung höchst wünschenswerth erscheint. Das Ergebniß dieses ersten Kapitels faßt sich zusammen in dem Satz: die Religion gehört im Unterschied von allem eigentlichen Wissen auf diejenige Seite unseres geistigen Lebens, wo Werthe und nicht Thatsachen in letzter Instanz entscheiden; sie entspringt nirgends aus objektiver Beobachtung und Erforschung der Welt, sondern überall aus der Stellung, die wir mit unseren persönlichen Interessen zur Welt einnehmen; sie kann Niemanden aufgemuthet werden, wie das von wissenschaftlichen Urtheilen gilt, sondern ist Sache der inneren Freiheit. Das ist das erste und allgemeinste Merkmal aller Religion. (S. 42.)

Sofort fragt das zweite Kapitel unter der Ueberschrift „das höchste Gut“, was denn für eine Werthbeurtheilung in der Religion zu Grunde liege. Es handelt sich in allen Religionen, allgemein ausgedrückt, um Leben, nicht um vollkommenes Leben, d. h. um Güter, bezw. ein höchstes Gut, nicht um sittliche Ideale. Das nächste Motiv aller Religion ist überall die allgemein menschliche Erfahrung, daß der in uns entwickelte Anspruch auf Leben in einem Mißverhältniß zu der Befriedigung bleibt, die wir selbst ihm zu verschaffen im Stande sind. Es sind also zunächst die mannigfaltigen Güter der Welt, deren Erhaltung und Mehrung in der Religion gesucht wird. Aber daraus entwickelt sich die mehr oder minder deutliche Empfindung der Incongruenz zwischen jenem Anspruch und seiner möglichen, nicht nur faktischen Befriedigung durch die Welt, und das ist die dem Menschen eignende religiöse Anlage, dies Negative nemlich, daß er im irdischen Lebensgenuß, in den Gütern, welche die Welt ihm bietet, keine bleibende Befriedigung findet. Wo jene Incongruenz klar erkannt wird und zu einem Verlangen nach Leben über die Welt hinaus sich gestaltet, da ist der von allen andern unterschiedene religiöse Trieb der Seele entbunden. (S. 60 f.) Damit ist zugleich ein Hauptunterschied aller Religionen erkannt: entweder wird Erhaltung und Mehrung der weltlichen Güter erstrebt, oder es ist Ein höchstes, überweltliches Gut, in dessen Genuß, unter Preisgebung aller andern Güter, die Seligkeit gefunden wird. Gleiche Bedeutung hat nur noch ein anderer Unterschied, der nemlich, ob in einer Religion vorwiegend der

Besitz und Genuß natürlicher oder sittlicher Güter erstrebt wird, d. h. solcher, als deren Correlat uns bestimmte Pflichten bekannt sind, (doch so, daß auch hier die natürliche Werthschätzung, das Streben nach Gütern, das Verlangen nach Leben für die Religion maßgebend bleibt). (S. 67 f.) Wohl ist dieser Unterschied in der Gestaltung des Grundmotivs aller Religion ein fließender, wie der zuerst besprochene Hauptunterschied, doch läßt sich auf Grund davon eine ungefähre Eintheilung der Religionen versuchen. Es ist eine hochinteressante Viertheilung, die sich hiebei ergibt und zu lehrreichem Vergleich mit Schleiermacher's bekanntem Versuche herausfordert. Besonders treffend dürfte der Ausblick sein, der sich schon hier auf den Ort eröffnet, an welchem „wir scharf unterschieden von allen andern Religionen und ohne Seitenstück in der Welt unsere christliche Religion, die Religion der Offenbarung finden.“ (S. 71.)

Obwohl die Religion eine praktische Angelegenheit des menschlichen Geistes ist, so sind doch mit jeder Religion theoretische Urtheile verbunden, und diese religiöse Lehre wächst an Bedeutung auf Kosten des Kultus in den höheren Religionen. Daher handelt das dritte Kapitel vom „religiösen Glauben“. Die Frage ist, wie sich die in den Religionen vorkommenden theoretischen Urtheile nun doch aus dem praktischen Wesen der Religion ableiten lassen; sodann, welchen Grund es eben im praktischen Wesen der Religion hat, daß der Gläubige die Sätze, in denen er seinen Glauben ausspricht, für objektiv wahr hält. (S. 86.) Alle Glaubenssätze lassen sich als Urtheile über Gott, sein Wesen und seinen Willen aussprechen. Und zwar wird genauer die Gottheit von der Welt unterschieden, eine außerordentliche Macht wird ihr beigelegt, und der Gläubige setzt in ihr Verstand und Willen voraus. Dieser Glaube folgt unabtrennbar aus dem praktischen Wesen der Religion, denn Religion ist noch nicht vorhanden, wenn der in der Welt nicht befriedigte Anspruch auf Leben zum Bewußtsein kommt. Diese Erfahrung führt erst zur Religion, indem sie Veranlassung wird, bei der Gottheit Hilfe für den empfundenen Mangel zu suchen; dies aber ist ohne jene Vorstellungen von der Gottheit unmöglich. Dabei tritt der Unterschied dieses praktisch bedingten Gottesglau-

bens von der philosophischen Annahme der obersten Weltursache deutlich hervor. Der religiösen Unterscheidung Gottes von der Welt steht hier gegenüber die Neigung, die oberste Ursache in die Welt hineinzuziehen und als ihr gleichartig zu behandeln. Ist für den Glauben die Macht der Gottheit eine in ihrer Wirkungsweise verborgene, so wirkt die Weltursache dagegen durch den uns bekannten Causalzusammenhang u. s. w. (S. 95 ff.) In der weiteren Ausführung des religiösen Glaubens ist nun allerdings zu scheiden zwischen den mythischen Zuthaten der Phantasie und den durch das praktische Wesen der einzelnen Religionen bedingten Sätzen; daß aber in der That das praktische Wesen der einzelnen Religion auch die weitere Ausführung des wirklich von ihr unabtrennbaren Glaubens bestimmt, beweist die Thatsache, daß den früher gefundenen Unterschieden der praktischen Frömmigkeit (Art des erstrebten Gutes) analoge Unterschiede der Glaubensarten entsprechen. (S. 103.)

Nun ist die zweite obengenannte Hauptfrage dieses Kapitels, warum der Glaube Anspruch auf Wahrheit macht, im Grunde schon mitbeantwortet. Weil es sich in der Religion um Güter, um Leben, und weder um ästhetische Gefühle, noch um die bloße Verwirklichung sittlicher Ideale handelt, darum ist es in ihrem praktischen Wesen nothwendig begründet, daß der Fromme seinen Glauben für objektiv wahr hält. In dieser Thatsache liegt zugleich der wichtige Kanon, nach dem sich beurtheilen läßt, wie weit sich der Anspruch auf objektive Wahrheit des Glaubens erstreckt. Gerade soweit nemlich, als der praktisch normirte, religiöse Glaube selbst. (S. 111.) Man ahnt schon hier die wichtigen Folgerungen aus diesem Kanon für die christliche Glaubenslehre.

Unmöglich ist es, in diesem Ueberblick auch nur einigermaßen den reichen Inhalt des vierten Kapitels „Religion und Sittlichkeit“ wiederzugeben. Zuerst wird festgestellt, wie Religion und Sittlichkeit darin ähnlich sind, daß beide bestimmte Forderungen an das menschliche Handeln stellen, wie aber trotz aller Aehnlichkeit der Unterschied stattfindet, daß dort der leitende Gesichtspunkt der von Wohl und Wehe ist, hier der von gut und bös. Weiter wird ausgeführt, wie dieser prinzipielle Unter-

schied an und für sich keineswegs einen Gegensatz begründet, wie ein mannigfaches Nebeneinander und Füreinander von der Geschichte dargeboten wird, wie aber andererseits auch der Unterschied zum Gegensatze wird, endlich wie die religiöse Gesetzgebung die sittliche in sich aufnimmt und nach ihren Gesichtspunkten umgestaltet, oder wie sich beide (im Christenthum) vollkommen durchdringen. Die hiebei sich ergebenden Erörterungen über Pharisäismus, Gesetzlichkeit, Fanatismus, die feinen Bemerkungen über die Entwicklung des Begriffs Sünde je nach dem Verhältniß von Religion und Sittlichkeit, sowie über die Bedeutung des Begriffs der Strafgerechtigkeit bieten sich der praktischen Verwerthung unmittelbar dar. Ebenso wird man den Abschnitt über Entstehung der sittlichen Ideale mit dem lebendigsten Interesse verfolgen.

Nun handelt das fünfte Kapitel auf Grund der bisherigen Ergebnisse von der Offenbarung. Der Begriff des Gutes (bezw. höchsten Gutes) ist als praktischer Grundbegriff aller Religion entwickelt; dem trat der Gottesbegriff als der theoretische Grundbegriff aller Religion zur Seite. Beides gehört unmittelbar zusammen: das Gut ist Gabe der Gottheit, die bestimmtere Erkenntniß der Gottheit erwächst aus der Gabe, welche sie mittheilt. Offenbarung aber ist die Art und Weise, wie das geschieht und eine Kundmachung Gottes mit Beziehung auf das Wohl und Wehe der Menschen. Diese drei Begriffe sind in ihrer unauflöslichen Verbindung die Grundbegriffe aller Religionen. Daraus folgt, daß der Begriff Offenbarung nicht intellektualistisch mißdeutet werden darf, (denn die Erkenntniß Gottes, die in der Religion erstrebt wird, bezieht sich immer auf das Wohl und Wehe des Menschen), aber auch, daß die Frage, ob eine Religion auf Offenbarung beruhe, identisch ist mit der andern, ob sie wahr ist oder nicht. (Der ganze Beweis für die Wahrheit des Christenthums muß daher darauf angelegt werden, zu zeigen, daß es auf Offenbarung beruht.) Endlich versteht sich dann von selbst, daß sich nach dem Wesen der Religion die Vorstellung von der Offenbarung richtet, bezw. umgekehrt, daß das Wesen der Religion durch die göttliche Offenbarung bestimmt wird. Im Licht einer vergleichenden Betrachtung der verschiedenen Religionen, deren Vorstellung von der Offenbarung sehr verschieden ausfällt, je

nachdem die Religion in irdischen Gütern vornehmlich ihre Ziele hat oder sich zum überweltlichen Gut der Theilnahme am Leben Gottes erhebt, und je nachdem die Güter irdisch-sinnlicher Art sind oder hinter den gemeinsamen sittlichen Gütern zurücktreten; im Gegensatz insbesondere zu der vollendeten Naturreligion, in welcher die mystischen Erlebnisse beides, Offenbarung und Religion sind, erscheint das Christenthum im besondern Sinn als die Religion der Offenbarung. Einerseits ist, da das Christenthum das überweltliche Gut der Theilnahme am seligen Leben Gottes kennt, im eigentlichen Sinn von Selbstoffenbarung Gottes die Rede; andrerseits ist das Christenthum die Vollendung der Volksreligion, in welcher die Offenbarung geschichtlich concrete Gestalt zu gewinnen beginnt: in ihm wird eben dies zur vollendeten Thatsache. Unsere Religion ist auf die Selbstoffenbarung Gottes in dem geschichtlichen Personleben Jesu Christi begründet. Dem entspricht die geschichtliche Wirklichkeit, nur das Christenthum erhebt in dieser einzigartigen Weise den Anspruch, auf einer besondern Offenbarung Gottes zu beruhen. Zu demselben Ergebniß aber führt die Wahrnehmung, daß sich alle andern Formen der Religion und die ihnen entsprechenden Vorstellungen von Offenbarung rein aus den natürlichen Motiven des geistigen, urgeschichtlichen Lebens verstehen lassen, dagegen bestimmt im Christenthum die Offenbarung durchaus das Wesen der Religion: die christliche Predigt vom überweltlichen Gottesreich als Heil unseres Daseins und Bestimmung der Menschheit, und die Predigt von der unbegreiflichen Liebe Gottes, welche die schuldbeladenen Sünder in dieses Reich beruft, sind Geheimnisse, welche durch Offenbarung haben kund werden müssen, wie sich fortlaufend daran bewährt, daß die durch sie geregelte Frömmigkeit nicht als ein Produkt des natürlichen Geisteslebens und seiner Motive zu Stande kommt. Sie ist eine aktive, innere Haltung, die sich nur im Gehorsam des Glaubens gegen Gottes Offenbarung verwirklicht, ein Werk seiner Gnade, nicht menschlicher Erfindung oder Kraft. (S. 181.)

In den Untersuchungen des ersten Theils sind die Merkmale aller Religion durch vergleichende Betrachtung der Geschichte festgestellt: und dadurch ist eine ebenso unverfängliche als



unentbehrliche Grundlage für die Erforschung des Christenthums gewonnen: unverfänglich, weil der materiellen Entscheidung der Frage, was denn das Christenthnm sei, in keiner Weise vorgegriffen ist; unentbehrlich, weil so allein gezeigt werden kann, was es bedeutet, wenn wir nach dem Wesen unsrer bestimmten Religion fragen, auf welche Momente und in welcher Reihenfolge da zu achten ist. Nicht so kann der Uebergang von einer allgemeinen Untersuchung der Religion zu der bestimmten christlichen Religion gemacht werden, daß man fragt, was für besondere Merkmale zu dem allgemeinen Wesen der Religion hinzukommen, sondern es handelt sich darum zu ermitteln, in welcher Gestalt die den geschichtlichen Religionen gemeinsamen Merkmale im Christenthum auftreten. So allein hat die Frage nach dem Christenthum einen objectiven für alle gleichen Sinn.

Nach diesen Grundsätzen werden wir im zweiten Abschnitt „das Christenthum" erwarten eine Untersuchung über das höchste Gut dieser bestimmten Religion, über ihren eigenartigen Gottesglauben und die nähere Darlegung der für sie maßgebenden Offenbarung. Der feine Sinn aber, den Kaftan überall für das Geschichtlich-Individuelle an den Tag legt, läßt ihn das Kapitel von der Offenbarung hier vor das vom Gottesglauben (Weltanschauung) stellen, dem über das höchste Gut (Reich Gottes) sofort ein eigenes über die Versöhnung anfügen, weil erst dadurch, daß das höchste Gut ein für Sünder vorhandenes ist, die ganze Eigenart des christlichen höchsten Gutes erschöpft wird! und endlich zwischen die Kapitel von der Offenbarung und der Weltanschauung das über Katholicismus und Protestantismus einschalten, da hiedurch das Vorangehende und Nachfolgende specifisch evangelisch präcisirt wird. Zum Schluß zieht das sechste Kapitel wichtige Folgerungen für die kirchliche Gestaltung des Christenthums. Wollte man aber, entsprechend dem ersten Abschnitt, etwa ein besonderes Kapitel über das Verhältniß der Sittlichkeit zur christlichen Religion erwarten, so bemerkt man leicht, daß die Eigenart des höchsten religiösen Gutes im Christenthum eine solche Trennung nicht mehr gestattet.

Die Frage nach dem höchsten Gut des Christenthums richtet sich an die heilige Schrift als die geschichtliche Ur-

kunde der göttlichen Offenbarung und an diese allein. Das folgt aus dem Anspruch des Christenthums, aus einer besondern Offenbarung Gottes in der Geschichte hervorgegangen zu sein. Und weil, nach der Grundvoraussetzung der christlichen Religion, Jesus Christus die Offenbarung Gottes an uns im vollen Sinne ist, so fragen wir zuerst, was für ein höchstes Gut Er verkündigt und verheißen hat. Die apostolischen Schriften ergeben dann, in welcher Weise die an Jesum Gläubigen sich die Offenbarung Gottes angeeignet haben. (S. 204.) Das höchste Gut ist das Reich Gottes. Es kann hier nicht unsre Aufgabe sein, die feine Entwicklung dieses Grundbegriffs zu reproduciren, besonders beachtenswerth dürfte die Polemik gegen die einseitige Fassung des Himmelreichs als des obersten sittlichen Ideals sein. Denn in diesem Fall versteht man nicht, wie die Predigt des Herrn vom Himmelreich als Stiftung einer neuen Religion in Betracht kommen kann. Kaftan zeigt vortrefflich, wie das Reich Gottes beides, höchstes überweltliches Gut und innerweltliches oberstes sittliches Ideal ist, wie aber beides nicht äußerlich neben einander steht, vielmehr das sittliche Streben im einzelnen wie im ganzen Ausgangspunkt und Zielpunkt im religiösen Besitz hat, umgekehrt der religiöse Besitz nur in und mit dem Trachten nach der Gerechtigkeit des Gottesreiches zu behaupten ist (S. 213. 223). — Den Uebergang zu der apostolischen Auffassung dieses höchsten Guts bildet eine allgemeine Ausführung darüber, daß die apostolischen Schriften als Zeugnisse des Glaubens ihrer Verfasser zu verwerthen sind, nicht in erster Linie als theologische Lehrschriften. Im letztern Fall ist eine einheitliche dogmatische Theorie nur zu gewinnen durch Einmischung der traditionellen theologischen Begriffe: ein willkürliches Verfahren, dem die geschichtliche Erforschung theilweise schon ein Ende gemacht hat, und das definitiv verschwinden wird, wenn erkannt ist, daß dasselbe auch für die letzten kirchlichen Zwecke aller Theologie nicht förderlich, sondern hinderlich ist. (S. 225.) Von besonderer Bedeutung ist die nun folgende Darlegung, wie die Predigt vom Reiche Gottes im Munde der Apostel zur Predigt des auferstandenen und verklärten Christus geworden, und wie diese Veränderung durch die Geschichte Jesu selbst begründet ist. Ist aber dieses christliche

höchste Gut für Menschen da, welche sind, leidet es nicht an innerer Unmöglichkeit? Mit der Antwort auf diese Frage schließt das erste Kapitel des zweiten Theils.

Das Verhältniß des zweiten Kapitels zum ersten ist schon oben angedeutet. Nicht die Versöhnung oder Rechtfertigung ist der Grundbegriff der christlichen Religion, vielmehr das höchste Gut des überweltlichen Gottesreiches, wie es mit dem sittlichen Gottesreich in der Welt unmittelbar zusammenhängt, ist der Grundbegriff des Christenthums, die Versöhnung aber ist eine Näherbestimmung desselben. Das Verständniß der Versöhnung im christlichen Sinne wie das Verständniß der Sünde im christlichen Sinn hängt an der richtigen Erkenntniß des höchsten Guts der christlichen Religion. (S. 249.) Von dem besonders reichen und tiefgehenden Inhalt dieses Kapitels zeugen die Ueberschriften „Sünde und Schuld, liberum arbitrium, Sündenvergebung, Rechtfertigung und Versöhnung in der neutestamentlichen Verkündigung". Besondere Beachtung verdient gewiß die Begründung des Satzes, daß das normative Erkenntnißprinzip der Sünde die Offenbarung des Willens Gottes in Christus, nicht die sittliche Beschaffenheit des ersten Menschen sei; die methodischen wie sachlichen Bedenken gegen diese gewöhnliche Auffassung sind fein dargelegt. (S. 256.) Ebenso geeignet, viele Schwierigkeiten der herrschenden Behandlungsweise aufzudecken und zu heben, ist die hier durchgeführte Unterscheidung von Sünde und Schuld. So allein lasse sich die natürliche Beschaffenheit des Menschen als Sünde erkennen, und doch der Grundsatz der sittlichen Verantwortlichkeit und Zurechnung aufrecht erhalten, mithin der manichäische und pelagianische Abweg vermeiden. Damit ist aber das Problem der sittlichen Wahlfreiheit gegeben. Und daß dieses der Verfasser in der vollen Schärfe des alten unverworrenen Begriffs auffaßt, wird ihm den Dank aller derer erwerben, welche die so häufige Zweideutigkeit oder Gleichgültigkeit in Behandlung derselben mit klaren Interessen der religiösen Selbstbeurtheilung nicht vereinen können. Sätze wie die „Subjekt der Freiheit ist das handelnde Ich, wie es im Moment des Handelns da ist mit allen Strebungen und Vorstellungen, an welchen sich vorzüglich sein Lebensgefühl erwärmt; frei handelt es immer dann, wenn

das erregte Gefühl die objektive Ueberlegung nicht unmöglich macht oder zu einem bloßen Schein herabsetzt"; „solche Freiheit eignet dem Menschen von Natur nicht, wird aber durch Erziehung erworben" — solche Sätze sind gewiß geeignet, nach verschiedenen Seiten hin tiefgehende Anregung zu geben. (S. 269.)—In diesem Kapitel haben wir auch Gelegenheit, den selbständigen und stets eigenartige Blicke eröffnenden Schriftgebrauch Kaftans zu erkennen, zum Beispiel hinsichtlich der Stellung des 6.—8. Kapitels im Römerbrief zu der Lehre von der Rechtfertigung in demselben.

Im dritten Kapitel (Offenbarung Gottes in Christus) bahnt sich Kaftan durch eingehende Kritik der Offenbarungstheorien, besonders auch der einerseits verwandten Rothe'schen, den Weg zu seinen eigenen Hauptsätzen. Wegen der eigenthümlichen Verbindung des Reiches Gottes als des höchsten Gutes mit der Sündenvergebung, kann man sagen, das höchste Gut des Reiches Gottes habe den Charakter des Heilsgutes. Fragen wir, wo dies uns Menschen gegeben ist, so muß die Antwort lauten: Jesus Christus. In ihm ist das überweltliche Gottesreich in den Zusammenhang unserer Geschichte eingepflanzt, und er ist der Versöhner des menschlichen Geschlechtes mit Gott (S. 303). Allein die geschichtliche Person des Herrn, im Unterschied auch vom Schriftganzen, ist die Offenbarung Gottes an uns; genauer die Geschichte selbst in ihrer untrennbaren Einheit von Thun und Wort, und im unzertrennlichen Zusammenhang mit seinem vorhergehenden Leben und Wirken, Tod und Auferstehung Jesu. Darin sind die wesentlichen Motive des Glaubens an die Gottheit Christi gegeben. Hierin hat der eigentlich christliche Glaube den adäquaten Ausdruck gefunden, davon zu unterscheiden sind aber die Folgesätze von der Präexistenz und übernatürlichen Geburt, Erklärung oder Beweis des christlichen Glaubens liegt nicht in ihnen. (S. 334.)

Das vierte Kapitel ist dem Beweis des zunächst als Hypothese aufgestellten Satzes gewidmet; der Katholicismus ist eine Verschiebung der christlichen Idee vom höchsten Gut in diejenige Fassung derselben, welche der mystischen Naturreligion eigen ist. Diesen Beweis sieht der Verfasser nicht nur in der Stellung der Kirche im Katholicismus, dem katholischen Ideal



der Frömmigkeit, der Beseitigung der Rechtfertigung, sondern auch in der altkatholischen Christologie. Dem gegenüber wird der Protestantismus in voller Schärfe als Erneuerung des Christenthums nach der Norm der göttlichen Offenbarung gefaßt; und es werden die Punkte bezeichnet, in welchen Nachwirkungen der katholischen Form des Christenthums innerhalb der protestantischen Kirche und Theologie zu bemerken sind. Dieser tief in wichtige Fragen der Gegenwart eingreifende Abschnitt bildet zugleich die kritische Voraussetzung für die im letzten Kapitel ausgeführten Forderungen über die kirchliche Gestaltung des Christenthums. (S. 374.)

Vorher handelt das fünfte Kapitel vom „Gottesbegriff und Weltanschauung“. Dasselbe ist auch abgesehen von dem überaus reichen, fesselnden Inhalt insofern bemerkenswerth, als der Verfasser darin, wie er selbst im Vorwort sagt, sich auf den Beweis der Wahrheit des Christenthums bezogen hat, der eigentlich jenseits der begrenzten Aufgabe dieses Buches liegt. Es wird hier besonders deutlich, wie die bestimmte Unterscheidung des theoretischen Erkennens und der praktisch normirten religiösen Erkenntniß und die schon oben hervorgehobene Betonung der objektiven Wahrheit des Glaubensinhalts gemeint ist. Gehandelt wird vom christlichen Gottesbegriff, vom dreieinigen Gott, von der christlichen Weltanschauung. Auf das sympathischeste berührt unter anderem gegenüber der weitverbreiteten vornehmen Zurückhaltung die energische Geltendmachung der Wahrheit, daß die Gewißheit eines „ewigen Lebens im überweltlichen, uns annoch jenseitigen Gottesreich der Nerv unserer christlichen Frömmigkeit“ ist (S. 377); ferner die Ausführung über die Persönlichkeit Gottes; die Begründung der heiligen Liebe Gottes in der Natur des höchsten Gutes des Gottesreiches; die Beleuchtung des Schleiermacher'schen Satzes, daß das absolute Abhängigkeitsgefühl Gott gegenüber mit der Einsicht, daß dies alles durch den Naturzusammenhang bedingt sei, zusammenfalle; über das Verhältniß der teleologischen und ätiologischen Betrachtung u. s. w. Der Abschnitt über Gebet und Gottvertrauen wird noch zu ganz persönlicher Erwägung anregen. (S. 413.)

Mitten hinein in die Aufgaben und Sorgen der kirchlichen

Gegenwart führt uns das Schlußkapitel. Ist das Christenthum die Religion der Offenbarung in dem von der Gesammtausführung dieses Werkes bestimmten Sinn, so tritt die Frage nach der maßgebenden Autorität in Glaubenssachen in ein ganz neues Licht. In der Preisgebung solcher Autorität sieht Kaftan keineswegs einen Fortschritt auf der Bahn der Reformation, also des richtigen Verständnisses der Offenbarung Gottes in Christus, vielmehr ein (unbewußtes) Zurückgleiten auf den Standpunkt der Naturreligion. Das Autoritätsprinzip ist nicht an und für sich etwas spezifisch Katholisches, vielmehr, in seiner richtigen Fassung, geradezu unabtrennbar von der evangelischen Heilsgewißheit. Aber, das ist nun die große Frage, in welcher Form steht die göttliche Wahrheit dem einzelnen autoritativ gegenüber? (S. 426.) Nicht die mittelst der Inspirationstheorie gedeutete heilige Schrift, sondern das durch die Offenbarung in der Schrift normirte kirchliche Glaubensbekenntniß ist diese Autorität. Und auf welchem Wege gelangt die protestantische Kirche zur Feststellung der autoritativen Wahrheit? Die Theologie ist das unentbehrliche kirchliche Organ für die Feststellung der reinen Lehre (S. 454); Ziel der Theologie aber, nach einer Dogmatik zu trachten, welche lehrt, was der Christ auf Grund der göttlichen Offenbarung glauben und die Kirche lehren soll, eine Aufgabe, die vor lauter Apologetik und Beweisen nicht hat aufkommen können. Hiebei handelt es sich um eine wissenschaftliche Aufgabe im strengen Sinn des Worts, um eine Formulirung der christlichen Glaubenswahrheit, welche mit der in der heiligen Schrift bezeugten göttlichen Offenbarung durch eine Reihe von Untersuchungen verbunden ist, deren Richtigkeit und Genauigkeit für den Verstand einleuchtend gemacht werden kann. Natürlich geht dann das wissenschaftliche und für Jedermann nöthigende Resultat nicht weiter, als daß die so festgestellte Lehre wirklich die christliche Glaubenswahrheit ist (S. 455). Daß sie die Wahrheit schlechtweg ist, dazu führt (siehe alles Bisherige!) niemals der Verstand der Verständigen, sondern nur der persönliche Glaube.

Die Schlußbetrachtung hebt die Punkte hervor, in denen die hier vorgetragene Auffassung des Christenthums sich von der traditionellen dogmatischen Auffassung unterscheidet, speziell dann,



wie dadurch die hergebrachte Gestalt und Einrichtung der Dogmatik verändert wird.

III.

Es erübrigt, einige besonders charakteristische Unterschiede dieser neuen Art Apologetik von der herkömmlichen hervorzuheben, soweit sie nicht von selbst aus der gegebenen Inhaltsübersicht deutlich sind. Schon oben (II. Anf.) sind die Gründe angegeben worden, welche Trennung der beiden Aufgaben, Wesen und Wahrheit der christlichen Religion, erheischen. Angenommen, diese zunächst methodologische, zugleich aber materiell höchst wichtige Frage sei zu Gunsten Kaftan's entschieden, so handelt es sich nun darum, den Inhalt seiner Untersuchung über das Wesen des Christenthums noch einmal in's Auge zu fassen, sodann die im vorliegenden Werk gegebenen Andeutungen über den ihm vorschwebenden Beweis für die Wahrheit des Christenthums.

Hinsichtlich des ersten Punktes ist kurz noch einmal einer schon oben berührten Vorfrage zu gedenken. Wenn an die Stelle der üblichen halb philosophischen, halb geschichtlichen Behandlung nach dem Sinne Kaftans eine rein geschichtliche Untersuchung tritt, um nämlich richtige und allgemeiner Anerkennung fähige Urtheile zu gewinnen, so kann man zweifelhaft sein, ob nicht die allgemeine Untersuchung über das Wesen der Religion überflüssig sein möchte, ob es nicht möglich wäre, das Wesen des Christenthums ohne religionsgeschichtliche Vergleichung rein aus seinen eigenen Urkunden zu erforschen. Aber mit Recht sagt Kaftan, wer jene Untersuchung für überflüssig halte, lasse sich einfach von der überlieferten Auffassung leiten, die man ohne Beweis als richtig aufnehme. Auf welche Momente und in welcher Reihenfolge es bei der Religion ankommt (s. o. II.), das läßt sich nur durch jene Untersuchung erkennen. Präjudicirt wird ja dadurch, wenn sie wirklich eine geschichtliche, von philosophischen Voraussetzungen unbeeinflußte ist, gar nichts; die Resultate der Untersuchung über das Wesen der Religion verhalten sich in ihrer Anwendung auf das Christenthum nur wie Fragen, auf welche die Antwort lediglich aus

diesem selbst, aus der göttlichen Offenbarung zu entnehmen ist. Mithin darf geurtheilt werden: gerade die Behandlung Kaftan's ist geeignet, die Bedenken gegen die religionsgeschichtliche Erkenntniß des Christenthums zu zerstreuen, ihren Gewinn aber reicher und voller als bisher zu sichern. Zum Beweis mag die Erinnerung dienen, welch' ungenaue Definitionen der christlichen Religion sich in berühmten Lehrbüchern der Dogmatik finden; während, wenn die Vergleichung der Religionen die Frage nach Gütern, bezw. dem höchsten Gut als die vornehmste Frage aller Religion hat erkennen lassen, kein Zweifel sein kann, daß irgend wie das Reich Gottes die herrschende Stellung in jeder Wesensbestimmung des Christenthums einnehmen muß, die auf Genauigkeit Anspruch macht.

Ueber den Unterschied der von ihm vorgetragenen Auffassung des Christenthums von der traditionellen spricht sich Kaftan selbst am Schlusse des zweiten Theils seines Buches aus. Der allgemeine Grundsatz, der aus der vergleichenden Betrachtung der Religionen gewonnen ist: „die Theilnahme am Leben Gottes ist das höchste Gut", bezeichnet nur das formale Schema einer in sich vollendeten Religion; die Antwort auf die bestimmte Frage, wie denn diese Theilnahme am seligen Leben Gottes im Christenthum gedacht sei, ist nur auf Grund der göttlichen Offenbarung zu geben. Sie lautet (S. 457): nach christlichem Glauben ist das höchste Gut oder die Seligkeit nicht wie in der vergeistigten Naturreligion der mystische Gottesgenuß, sondern die Theilnahme am überweltlichen Gottesreich, welches das oberste sittliche Ideal eines innerweltlichen Gottesreichs in der Menschheit zu seinem nothwendigen Correlat hat. Diese Erkenntniß stützt sich auf den evangelischen Bericht über die Lehre und das Leben Jesu Christi, wie auf das apostolische Zeugniß von Christus. Seine Person ist die Grundthatsache der christlichen Religion und als solche das fundamentale Einheitsband der neutestamentlichen Schriften. Legt man die hier ausgesprochene Grundanschauung in ihre Elemente auseinander, so ergeben sich folgende Sätze. Der Mensch entsteht als religiös-sittliche Persönlichkeit erst in der Geschichte und durch die Geschichte. Dieses geschichtliche Leben darf nicht unter dem Titel „geistig" zur

obersten Stufe des Naturlebens gestempelt werden, und es ist im strengen Sinn nur das geschichtliche Leben der Menschheit Offenbarung Gottes. Das geschichtliche Personleben Jesu Christi ist die vollkommene Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte, der Inbegriff, nicht nur die Voraussetzung des dem Glauben offenbaren Heils; dementsprechend ist die Auferstehung als der zusammenfassende Höhepunkt der Offenbarung Gottes der Ausgangspunkt und Bestimmungsgrund einer richtigen Christologie, nicht das Mysterium der Menschwerdung, das gerade eine Grenze unseres Erkennens bezeichnet. Endlich, die wirkliche, geschichtlich gegebene, nicht die nach irgend einer dogmatischen Voraussetzung gedeutete heilige Schrift entspricht dem, was wir der christlichen Religion gemäß von der bleibenden und normativen Quelle der göttlichen Offenbarung erwarten müssen. Zum Verständniß dieser Sätze dienen vor allem einerseits das 5. Kapitel des I. und das 3. Kapitel des II. Theils, andrerseits das 1. und 2. Kapitel des II. Theils. Jene zeigen: das Christenthum beruht durchaus auf Offenbarung, auf der vollkommenen Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus; das Wesen derselben wird in diesen dargelegt. Beides gehört zusammen: das eigenthümliche Wesen des Christenthums fordert seine Begründung in der Offenbarung, und diese ist in ihrer Eigenthümlichkeit durchaus bestimmt vom Wesen der christlichen Religion.

Noch ist aber eine einzelne Seite dieser Wesensbestimmung des Christenthums bei Kaftan hervorzuheben, auf welche schon zu Anfang im Voraus ist aufmerksam gemacht worden. Kaftan steht mit Ritschl zusammen in der energischen Geltendmachung des praktischen Wesens der Religion. Aber er macht gegen Ritschl, hierin auf Schleiermacher zurückgehend, geltend, daß das Gefühl in der Religion fundamentaler ist, als Wissen und Thun. So wie dies näher ausgeführt wird, nämlich als Anerkennung einer einfachen Thatsache, mit Ablehnung der aus Schleiermacher's philosophischen Voraussetzungen fließenden Folgerungen, erscheint jener Satz gegenüber von Ritschl als ein wirklicher Fortschritt in der Erkenntniß des Wesens der Religion.[1]

[1] Anm. Zugleich hängt von diesem Anerkenntniß die richtige Beurtheilung der eigenthümlichen Natur der theoretischen Urtheile ab, welche

Die Entgegnung Ritschl's (a. a. O. der theol. Lit. Z. 1881, S. 308 f.) dürfte in der Hauptsache nicht gegen Kaftan entscheiden. Gewiß muß die Religion nie bloß als Sache des einzelnen, sondern auch als geschichtliche Größe betrachtet werden, und daß dann, worauf Ritschl aufmerksam macht, Lehre und Gottesdienst in den Vordergrund treten, ist ganz richtig. Aber wenn, worin Ritschl mit Kaftan einverstanden ist (a. a. O. 309), alle Gottes- und Weltanschauung und alle Gottesdienste sich um Werthe und Güter für die Menschen drehen, so mag zwar immerhin, geschichtlich betrachtet, die bewußte Aufmerksamkeit erst spät sich auf das Gefühl gerichtet haben, aber subjektive Religion ist, da diese Werthe eben im Gefühl für den Menschen vorhanden sind, dann eben fundamental im Gefühl vorhanden, mag man auf diese Thatsache Acht haben oder nicht. Die Opposition Ritschl's an diesem Punkt hat wohl einen tiefern Grund. Er sagt selbst, bei Kaftan (S. 35) mische sich wohl in der Gegenüberstellung von theoretischen und Werthurtheilen ein Fehler ein, der über das nächste Problem hinaus auch auf die Betrachtung wirke, daß die Religion im allgemeinen auf das Gut des Lebens gerichtet sei. Im weitern Verlauf ergibt sich für Kaftan aus diesen Voraussetzungen für die christliche Religion die Anerkennung seines mystischen Elements. Ist man umgekehrt in diesem Urtheil über das Christenthum mit Kaftan einverstanden, so wird man den Satz, daß der Mensch in der Religion Leben erstrebe, nicht so blaß finden wie Ritschl: kann das Gemeinsame der Religionen der Natur der Sache nach anders als sehr allgemein sein, wenn man nicht in den alten Fehler zurückfallen will, durch Einmischung eines Ideals die Kenntniß der Thatsache zu schmälern? Wenigstens macht Kaftan selbst wiederholt darauf aufmerksam, daß diese gemeinsamen Merkmale sehr allgemein seien, und bestimmt sie desto genauer, sobald es sich um eine einzelne bestimmte Religion handelt. Was Ritschl (a. a. O. 310) hervor-

im Zusammenhang der Religion auftreten, in welcher Hinsicht Kaftan sehr treffend darauf aufmerksam macht, daß Biedermann den spekulativen Ertrag seiner Dogmatik nicht für congruent mit dem religiösen Glauben der Christen halten könnte, wenn er die thatsächliche Bedeutung des Gefühls in der Frömmigkeit vollständiger würdigte.



hebt, der Werth der in der Religion erstrebten Güter, mögen sie, natürlich betrachtet, in einer Linie mit den aufgeopferten stehen, werde aus dieser Reihe herausgehoben, indem sie als göttliche Gaben empfangen werden, das ist allerdings wohl zu beachten, möchte aber in den Ausführungen Kaftan's (vgl. 45 ff. cll. 96 f.) mitenthalten sein.

Was aber jenen wichtigen Punkt, jene Folgerung aus der Rehabilitation des Gefühls betrifft, das mystische Element im Christenthum, so erkennt Ritschl selbst an, daß Kaftan bei jeder Gelegenheit kräftig eintrete gegen die Einmischung der Mystik in das Verständniß des Christenthums; aber damit streite der Satz, daß der christlichen Religion gleich wesentlich eine mystische, der Welt abgekehrte Seite, wie eine ethische, der Welt zugekehrte Seite sei (S. 239). Dies seien nicht zwei Seiten, nach welchen man sich abwechselnd richten könnte, sondern die Sache sei die, daß, wenn man dieses höchste Gut ergreifen will, man in ihm sittlich handeln muß, und, wenn man auf das Reich Gottes sittlich (also auf die Menschenwelt hin) handelt, man selig ist. — Gewiß hat Ritschl's Opposition gegen jede falsche, sagen wir kurz naturalistische Mystik, welche den absolut sittlichen Charakter der christlichen Religion und damit ihre Absolutheit selbst alterirt, nicht nur die Beurtheilung mancher geschichtlichen Erscheinungen geklärt, sondern auch Gesichtspunkte für die evang. Auffassung der Heilsgewißheit, wie die Gestaltung des christlichen Lebens gegeben. Kaftan zeigt durch Vergleichung der christlichen Religionen, besonders durch wiederholte Gegenüberstellung der indischen Religion und des Christenthums noch deutlicher, welcher Art die nichtchristliche Mystik ist, welcher Art also auch die Gestaltung christlicher Mystik, die in Wahrheit von der Höhe des Christenthums zurücksinkt auf die Stufe unterchristlicher Religionen (cf. bes. 145—153 und 335—374). Wenn er nun trotzdem am Christenthum eine mystische Seite anerkennt, so hat dies offenbar seinen Grund darin, daß die thatsächliche Gestaltung der ursprünglichen und normativen christlichen Frömmigkeit, wie sie sich im Neuen Testament ausspricht, unleugbar ein mystisches Element in sich hat. Weiter aber, ist nicht erst bei Anerkennung dieses Elements das Band der Gemeinschaft zwischen der absoluten

Religion und den andern geschichtlichen Religionen, bei aller unverwischbaren Eigenthümlichkeit der ersteren, hergestellt? Ist man nicht wirklich in Gefahr, die Selbständigkeit der christlichen Religion als Religion zu verlieren, wenn man im Kampf gegen eine falsche naturalistische Mystik auch die durchaus ethische verwirft und bekämpft? Die deßbezügliche Ausführung Kaftan's S. 42 ff. wird daher da und dort als Befreiung von den über das Ziel hinaustreffenden Angriffen einer antimystischen Stimmung empfunden werden. Die Religion kann nicht in einem neuen Verhältniß zur Welt bestehen; das Verhältniß zur Welt ist in der Religion eine Seite, eine nähere Bestimmung des Lebens in Gott.

Referent möchte von dieser Berichterstattung über das Wesen der christlichen Religion, wie es sich dieser Kaftan'schen Apologetik darstellt, nicht scheiden, ohne dem Eindruck noch besonders Worte zu leihen, wie sehr dieselbe geeignet ist, die Ueberzeugung von der möglichen Einheit des Glaubens bei verschiedenen theologischen Standpunkten zu stärken, eine Ueberzeugung, deren Pflege für den einzelnen wie für die Kirche gleich wichtig ist, und welche durchaus verschieden ist von ziellosen Unionsbestrebungen, die darauf ausgehen die verschiedenen Arten des theologischen Denkens für gleichartig oder ihren Unterschied für irrelevant zu erklären. Von andern Voraussetzungen aus, als wie sie für Kaftan gelten, ist jüngst versucht worden, die wesentlichen Merkmale der „positiven" Theologie im Unterschied von der „liberalen" zu bestimmen und zwar so, daß dadurch diese oft ebenso unbestimmt als ungerecht gebrauchten Titel einen verständlichen und religiös-brauchbaren Sinn bekämen.[1] Es sind dort drei Grundunterschiede genannt, von denen gesagt wird, daß sie nicht nur Unterschiede der theologischen Formulirung, sondern der religiösen Richtung und Grundanschauung selbst seien. Die liberale Theologie nehme fürs erste den Standpunkt der Diesseitigkeit ein, die positive den der Jenseitigkeit, Ueberweltlichkeit. In der näheren Beschreibung dieses Standpunktes treten die Unterschiede von den Aufstellungen Kaftans zu deutlich hervor, um ausdrück-

[1] Ueber den Unterschied der positiven und liberalen Theologie. Von Dr. Rob. Kübel, o. Prof. der Theologie in Tübingen. 1881.

lich angeführt werden zu müssen; den Charakter der Ueberweltlichkeit selbst nimmt doch auch er auf das bestimmteste für die christliche Religion in Anspruch. Beweis ist alles oben über dieselbe als Offenbarungsreligion Gesagte. Hier ist nicht nur keinerlei Auflösung der geschichtlichen Offenbarung in psychologische Vorgänge zu besorgen, sondern die Offenbarung ist auch als wirkliche Selbstmittheilung Gottes, nicht nur als die transscendente Voraussetzung für die sonst unbegreifliche Thatsache der christlichen Gemeinde gefaßt. Damit hängt nothwendig das zweite Unterscheidungsmerkmal zusammen. Kaftans Anschauung von der Offenbarung Gottes in Christus bedingt die volle unumwundene Anerkennung der Bedeutung der Offenbarungsgeschichte, wie sie in der Auferstehung ihren Höhepunkt erreicht. Merkwürdigerweise könnte man eher eine vollere Werthung der andern fundamentalen Heilsthatsache, des Todes Jesu Christi vermissen. Dies mag damit zusammenhängen, daß Kaftan den Gesichtspunkt der Vertretung Gottes vor uns (Offenbarung) anerkennen will, obwohl die Unmöglichkeit, beiden Gesichtspunkten, selbstverständlich unter Ueberordnung der Offenbarung, gerecht zu werden, nicht bewiesen wird. — Am größten ist die Differenz in dem dritten von Kübel geltend gemachten Punkte, dem Verhältniß zur Schriftautorität. Was er aber als das Wichtigste ansieht, die innere (religiöse) Stellung zur Schrift, so ist diese bei ihm und Kaftan dieselbe. Denn hier ist für den letzteren die bleibende und normative Quelle der göttlichen Offenbarung. Weil ihm die Offenbarung eine reale im vollen Sinn des Wortes ist, darum ist auch die Stellung zur Schrift eine ganz andere, als wenn man das Wesen der christlichen Religion als ein dem Menschengeist immanentes betrachtet, mithin alles Concretgeschichtliche glaubt abstreifen und in dem Glauben der ersten Gemeinde nur „religiöse Vorstellungen" erblicken zu dürfen. Freilich die Annahme von theologischen Folgesätzen innerhalb der apostolischen Schriften (z. B. S. 316) wird einen derjenigen Grenzpunkte bezeichnen, in welchen die Theologie nicht zur Uebereinstimmung gelangt. Aber darin scheint dem Referenten der im eminenten Sinn irenische Charakter der Kaftan'schen Schrift zu liegen, daß sie geeignet ist, die Ueberzeugung zu stärken, nicht hier, in der noch nie völlig übereinstimmenden Stellung

zur Schrift, sondern zu der in der Schrift bezeugten wahren und wirklich vollkommenen Offenbarung Gottes in Christus liege die Grenze des von der Kirche als christlich anzuerkennenden Glaubens.

Handeln diese Bemerkungen von dem Hauptinhalt des Kaftan'schen Buches, dem Wesen der christlichen Religion, so ist jetzt noch ein Wort über die Andeutungen zu sagen, die er schon hier über den Beweis ihrer Wahrheit gibt. Ein eingehendes Urtheil wird darüber erst möglich sein, wenn die in Aussicht gestellte Fortsetzung des Werkes vorliegt. Man darf derselben mit um so größerer Spannung entgegensehen, als der von ihm angedeutete Weg der Begründung ein verhältnißmäßig noch wenig betretener und im einzelnen keineswegs geebneter ist; werden doch in Ritschl's „Rechtfertigung und Versöhnung" die hier gemeinten Untersuchungen mehr nur vorausgesetzt, und gegenüber Herrmann „die Religion im Verhältniß zum Welterkennen und zur Sittlichkeit" erhebt sich, wie schon bemerkt, der Wunsch, eine von so bestimmten philosophischen Voraussetzungen unabhängigere Begründung für die Wahrheit der Religion und des Christenthums insbesondere zu bekommen.

Vor allem wird man Kaftan darin Recht geben, daß er die Frage nach dem Wesen der nach der Wahrheit der Religion in genauer Scheidung voranstellt. Nicht nur wächst das Interesse nach dieser mit der genauern Beantwortung jener; sondern auch das Ziel, auf welches sich der Beweis zu richten hat, tritt erst deutlich hervor, wenn das Wesen der Religion bestimmt ist, und die Möglichkeit, die Religion als ein Moment in der Einheit des geschichtlichen Lebens zu verstehen, beruht auf der vorläufigen möglichst genauen Unterscheidung der einzelnen Gebiete desselben. (Man vergleiche insbesondere den „Schluß" des ersten Abschnitts S. 183 ff. und den des Ganzen 460 ff.). Was sodann diesen Nachweis selbst betrifft, so deutet Kaftan weittragende Gesichtspunkte an. Er zeigt, wie die ästhetische und moralische Werthschätzung, ohne ihre Eigenart zu verwischen, vielmehr gerade dann, wenn man sie zunächst möglichst genau unterscheidet, in die Einheit der natürlichen[1] Werthschätzung, welche den Grundcharakter

[1] oder „eudämonistischen"; dafür daß dies Wort nicht mißverstanden werde, ist bei Kaftan reichlich gesorgt.

des Lebens ausmacht, sich zurücknehmen lassen; wie die Religion von vornherein in dieser, der natürlichen Werthschätzung entsteht (s. o.), und wie in ihrer Vollendung die Sittlichkeit selbst zum Moment der Religion wird.

Doch das Hauptinteresse ruht natürlich auf dem Verhältniß des religiösen Glaubens zum wissenschaftlichen Erkennen. Immer wieder sind die Glaubenssätze den eigentlich theoretischen Urtheilen entgegengesetzt, und ist die praktische Bedingtheit des religiösen Glaubens hervorgehoben worden (s. o.). Aber auch hier kann die Unterscheidung nicht das letzte Wort sein. der Unterschied zwischen dem religiösen Erkennen und dem wissenschaftlichen ist deutlich. Hier sind es irgendwie Thatsachen, welche, indem sie auf nöthigende Weise gegeben sind, das Gesetz der wahren Urtheile bilden und allein es bilden können. Religiöse Erkenntniß ist nur, wo Gefühl und Wille erregt ist, in diesem Sinn ist sie durchaus subjektiv bedingt; der Mensch befolgt als religiöser eine bestimmte Werthbeurtheilung, und läßt eine Idee vom höchsten Gut für die Auffassung und Beurtheilung des Ganzen maßgebend sein, dessen Glied er ist. Aber diese Erkenntniß ist zugleich eine solche, welche das stärkste Interesse an ihrer objektiven Wahrheit einschließt, denn es handelt sich hier bei der Frage, ob wahr, um Leben und Seligkeit. Wahrheit ist Wahrheit, sie bedeutet nie etwas anderes, als daß unsre Urtheile dem objektiven, dem abgesehen von uns und unsrer Meinung gegebenen Sachverhalt entsprechen. Von einer doppelten Wahrheit kann nicht die Rede sein.

In abstracto besteht nun die Möglichkeit, die Einheit von Religion und Wissenschaft, die ebenso nothwendige als oft gefährdete, auf einem doppelten Weg herzustellen. Man zeigt entweder, daß die Wissenschaft zu denselben Resultaten führt, wie ein bestimmter religiöser Glaube. Oder es muß gezeigt werden, daß die Wissenschaft nur ein Moment des Lebensprozesses ist, aus welchem als einem Ganzen der religiöse Glaube sich erhebt. Die erste Möglichkeit ist aber in Wahrheit nur scheinbar vorhanden. Die Wissenschaft im strengen Sinn kann mit ihren Mitteln keine Resultate finden, die sich mit dem religiösen Glauben decken.

Wer das meint, geht von der falschen Voraussetzung aus, daß es die gleiche Wahrheit ist, deren man auf beiden Wegen wenn auch in verschiedener Weise habhaft werden kann. Um von der Welt im Ganzen, von den besten Zielpunkten und Zusammenhängen des Geschehens ein eigentliches Wissen zu erwerben, müßten wir zur Welt im Ganzen die Stellung einnehmen, die der christliche Glaube Gott zuschreibt, dem Schöpfer und Erhalter aller Dinge. Nur jene zweite Annahme ist also möglich: Das Wissen ist dem obersten Zweck des Lebens untergeordnet, dem wir als Christen in der Religion und durch den religiösen Glauben Einheit und Zusammenhang geben. Gewiß ist die Unabhängigkeit der Wissenschaft zu behaupten ebenso nothwendig, wie die Selbständigkeit der moralischen Erlebnisse jedem voreiligen Eudämonismus gegenüber zu vertreten. Aber eins wie das andere wird zum Irrthum, wenn man darüber verkennt, daß das Leben selbst für uns alle stets der oberste Zweck bleibt. Ist für den Menschen das Leben in letzter Instanz maßgebend, und nicht das Wissen, so ist es nicht Skepticismus oder eine der Rathlosigkeit entstammende apologetische Auskunft, sondern das einfach Vernünftige, wenn man behauptet, daß auch für die höchste Wahrheit Werthurtheile maßgebend und entscheidend sind, und wenn man fordert, daß dem entsprechend verfahren werde.[1] In welchem Sinn trotzdem, ja gerade dann von philosophischer Spekulation die Rede sein kann, aber freilich nicht von metaphysischer, sondern geschichtsphilosophischer, und wie diese darin gipfelt, die göttliche Offenbarung in Christus als die Bedingung ihrer eigenen Vollendung zu postuliren, das würde hier zu weit führen und ist a. a. O. zu vergleichen.

So eröffnet sich dem Verfasser die Aussicht, den praktischen Christenglauben als die Vollendung unseres geistigen Gesammtlebens zu erweisen, im angegebenen Sinn den Vernunftbeweis zu führen für die christliche Idee vom Reiche Gottes als dem höchsten Gut, d. h. aber, da uns das überweltliche Gottesreich

[1] Kaftan drückt dies auch so aus, der eingehende Beweis für die Wahrheit der Religion müsse die Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft als eine nothwendige und elementare Wahrheit erweisen.

als eine Wirklichkeit nur in der geschichtlichen Gottesoffenbarung nemlich in Jesu Christo gegeben ist: die theoretische Grundlage der Dogmatik, wie sie diese Apologetik darzubieten hat, wird gesucht in dem Vernunftbeweis für das Erkenntnißprinzip der göttlichen Offenbarung, aber nicht irgendwelcher, sondern derjenigen, die in Jesu Christo gegeben. Damit ist das apologetische Geschäft zu Ende geführt. Die Dogmatik hat nun alle einzelnen Glaubenssätze aus dem erwiesenen obersten Prinzip abzuleiten. Die herkömmliche Belastung der Dogmatik selbst mit Apologetik hat ein Ende, und so erst gewinnt sie ihre wissenschaftliche Selbständigkeit wie ihre praktische Bedeutung. Deutlich ist die Analogie der hier vertretenen Ansicht mit der ursprünglichen Intention der orthodoxen Dogmatik der evangelischen Kirche, sofern sie einen Vernunftbeweis für das Erkenntnißprinzip der göttlichen Offenbarung in der heiligen Schrift führen wollte: ein Anspruch, den sie nicht durchführen konnte, weil ihr die Einsicht in die praktische Bedingtheit aller Glaubenssätze fehlte. Die fruchtbare Motive enthaltenden Neuerungen der Folgezeit, die sich wesentlich an Kant's und Schleiermachers Namen knüpfen, strebten dem Ziele zu, jenen Mangel zu beseitigen. Wie ihre religionsphilosophische Leistung verwerthet wird, ist aus dem Bisherigen deutlich: die von ihnen erreichte Einsicht wird als Mittel beurtheilt, den obenbezeichneten unentbehrlichen Grundgedanken der orthodoxen Dogmatik durchzuführen; das geschieht aber nicht auf Kosten der Folgerichtigkeit ihrer Sätze, sondern so erst werden sie voll zur Geltung gebracht und aus den Nachwirkungen der von ihnen selbst verneinten Prinzipien losgelöst. (Vgl. bes. 464 ff.)

Möchte die vorliegende Besprechung den Eindruck weiterhin erwecken, daß diese neue Art der Apologetik geeignet ist, die Zuversicht zu der Wahrheit unsres christlichen Glaubens kräftig zu beleben, und beachtenswerthe Gesichtspunkte für die Begründung dieser Zuversicht an die Hand zu geben.

Protestantismus und Sekten.

Von Dr. phil. **Friedrich Braun**, Hofkaplan in Stuttgart.

Die nachfolgende Skizze ist eine nur in wenigen Punkten veränderte und erweiterte Wiedergabe des vom Verfasser in der Württ. Pfarrversammlung zu Eßlingen am 30. Juni 1881 gehaltenen Vortrags. Es lag und liegt noch in der Absicht des Verfassers, wesentliche Theile dieses Vortrags in erweiterter Gestalt und vertiefter Begründung, sowie in Auseinandersetzung mit den entsprechenden neueren Publikationen dem Leserkreis dieser Zeitschrift vorzulegen. Wenn er, mit solchem Vorbehalt, vorläufig diese Skizze veröffentlicht, so geschieht es mit Rücksicht auf manchfach geäußerte Wünsche, die gerade den Eßlinger Vortrag begehrten, und zur Abwehr von Mißdeutungen, wie eine solche besonders in dem Artikel „Aus Württemberg" in der Allgemeinen Lutherischen Kirchenzeitung Nr. 32 sich findet.

---

1. Die Begriffsbestimmung für „Sekte" ist schwierig. Warum nennen wir den Methodismus eine Sekte, während es uns nicht beifällt, die kalvinisch-reformirte Kirche so zu bezeichnen? Die „Sekten" von den evangelischen „Kirchen" zu unterscheiden nach ihrem kleineren Umfang oder ihrer späteren Entstehung, wäre rein äußerlich und nicht einmal durchweg richtig; der Stellung zum Staate nach — das träfe z. B. für Nordamerika nicht zu. Sie ableiten aus der protestantischen Gewissensfreiheit, aus dem neu entbundenen, individuell religiösen Trieb, hieße die Bedingung und den Anlaß ihres Entstehens, aber nicht ihr eigentliches Wesen angeben. Sie schlechthin als Abirrungen, Schmarotzerpflanzen am Protestantismus charakterisiren — darin läge eine unbillige und unbewiesene Gleichstellung so verschiedenartiger und verschiedenwerthiger Gemeinschaften; und hält der strenge Lutheraner nicht auch die reformirten Unterscheidungslehren für Irrthümer?

Allerdings werden wir von der Stellung der Sekten zum Wesen des Protestantismus, zu seinen religiösen Principien auszugehen haben, und darum mit einer Analyse dieser Prinzipien beginnen müssen. Es wird sich dann herausstellen, daß bei den Sekten theils eine Verwerfung oder der Verwerfung nahe kom-

mende Veränderung, theils eine eigentümliche, einseitige Ausbildung und abschließende Umbildung eines oder mehrerer jener Prinzipien sich findet, und zwar als Basis eines besondern, von den genuin reformatorischen Kirchen abgezweigten Gemeindelebens.

2. Als Prinzipien des Protestantismus nennt man gewöhnlich zwei: die absolute, exklusive Autorität der Bibel und die Rechtfertigung durch den Glauben. Das ist nicht falsch, aber ungenau und ungenügend. Beide Prinzipien sind etwas anders zu formuliren und durch ein drittes zu ergänzen.

Die Reformatoren haben allerdings ihre Heilserfahrung an der Hand der Schrift gewonnen, ihre Heilserkenntniß aus der Schrift geschöpft. Dabei war aber, erstlich, eine der Tradition gegenüber exklusive Autorität der Bibel durchaus nicht in Luther's Sinn, der kirchliche Meimungen und Ordnungen gerne beibehielt, sofern sie nur der Schrift nicht widersprachen. Die Autorität der Schrift machte er vorherrschend als Korrektiv der kirchlichen Tradition geltend, die reformirte Kirche allerdings mehr und mehr als exklusives Fundament der Wahrheit. Zweitens war Luther weit davon entfernt, der ganzen Bibel in allen ihren Theilen gleichmäßige Inspiration und absolute Autorität zuzusprechen, worein erst die zweite Generation der lutherischen Orthodoxie den Schwerpunkt verlegte. Seiner Heilserfahrung entsprechend, war ihm Christus in der Bibel so sehr der Mittelpunkt, daß er, und mit ihm der ganze genuin lutherische Kreis, den einzelnen Theilen der Bibel nach ihrer Stellung zu diesem Mittelpunkt einen abgestuften Werth zusprach. Man kann daher sagen: Luther und die in ihm verkörperte genuine Reformation, hat gewissen Theilen der Bibel, wie den Aussprüchen Christi, eine absolute, infallible, der ganzen Bibel aber, ebensofern sie jenen Kern birgt, eine spezifische Autorität zuerkannt. Eine Näherbestimmung, beziehungsweise Steigerung dieser Autorität blieb offen.

Bei dem zweiten protestantischen Prinzip, das den Mittelpunkt der Schriftwahrheit als beseligende Heilswahrheit besonders heraushebt, möchte ich den üblichen Ausdruck „Rechtfertigung durch den Glauben“ mit dem andern „Rechtfertigung aus Gnaden“ vertauscht wissen. Beide Ausdrücke sind ja biblisch

und reformatorisch. Aber der letztere spricht klarer die Pointe der evangelischen Heilslehre aus. Daß der Sünder Gerechtigkeit und Seligkeit lediglich nicht durch Werke, sondern einzig durch Gottes in Christo erschienene Gnade als freies Geschenk empfahe, das war der Höhepunkt der reformatorischen Erkenntniß und Predigt. Der Glaube bildet freilich, nach ihr, die Bedingung für den Empfang jenes Geschenks. Aber der Ausdruck „Rechtfertigung durch den Glauben" schlechthin legt das Mißverständniß nahe, den Glauben selbst wieder als verdienstliches Werk, nur kontradiktorisch andern entgegengesetzt, zu fassen.

Ferner, so einig die ganze Reformation ist in der Erkenntniß der allein selig machenden Gnade, so wenig Uebereinstimmung und fester Abschluß ist in Bestimmung des Wesens des Glaubens. Hier läuft, kurz gesagt, ein aszetischer, ein mystischer und ein intellektueller Glaubensbegriff neben einander her, von denen der erste den Glauben als das aus der Buße geborene Vertrauen auf die göttliche Gnade, der zweite als Anfang der innigen Vereinigung mit Christus, der dritte als überzeugte Annahme und Aufsichbeziehung des von Christus vollbrachten Versöhnungswerks faßt. Die dritte Nüance herrscht mehr in den Symbolen und in der alten Orthodoxie, und hat dort die zwei ersten mehr und mehr verdrängt, die in Luthers ersten Schriften vorherrschen und so außerordentlich wichtig sind, weil sie den Zusammenhang des Glaubens mit der Buße rückwärts und mit der Heiligung vorwärts organischer fassen, als es bei dem dritten, etwas scholastischen Typus möglich ist. Ob nicht der Glaubensbegriff nach jenen beiden Seiten wieder voller auszugestalten, der Gang der subjektiven Heilsaneignung in Buße, Glaube, Heiligung dadurch klarer zu beleuchten sei, darin liegt gewiß ein wichtiges Problem für die evangelische Theologie und Pastoralpraxis, die Aufgabe einer Ergänzung des zweiten evangelischen Grundprinzips nach der subjektiven Seite. Aber als dieses Prinzip selbst, das in der Reformation klar und central hervortrat, ist die objektive Basirung unseres Heils auf die Gnade, die „Rechtfertigung aus Gnaden" anzusehen.[1] Darin besteht auch der spezifische Unter-

[1] Anm. Selbst bei den lutherisch-reformirten Unterscheidungslehren läßt sich sagen, daß sie auf einen Wettstreit beider genuin refor-

schied und Vorzug der Reformation vor manchen Vorgängern, die wohl den kirchlichen Werken gegenüber den (aszetisch oder mystisch gefaßten) Glauben premirten, aber nicht die Allgenugsamkeit der Gnade.

Als drittes Prinzip müssen wir meines Erachtens das „allgemeine Priestertum" den beiden ersten koordiniren. Wenn die spezifische Autorität der Bibel das erkenntniß-theoretische, die Rechtfertigung aus Gnaden das dogmatische Prinzip bildet, so haben wir hier das praktische Lebensprinzip des Protestantismus, nach der Seite der persönlichen Sittlichkeit und des Gemeindelebens. Das allgemeine Priestertum hebt — in letzterer Rücksicht — jeden Unterschied zwischen Priester- und Laienstand in Beziehung auf Heilsbesitz auf, es macht jeden gläubigen Christen, wie es Luther in der Freiheit eines Christenmenschen ausdrückt, „Gottes mächtig", der unmittelbaren Gottesgemeinschaft fähig und würdig; andrerseits verpflichtet es alle als Priester gleichmäßig, Gott das geistliche Opfer ihres Herzens und Lebens darzubringen und in diesem Sinn ein heiliges Priestervolk zu bilden. Wenn so das Prinzip des allgemeinen Priestertums mit außerordentlicher Klarheit jede eximirte Stellung eines besonderen Priesterstandes abweist und von allen Kirchengliedern das wahre Priestertum der Heiligkeit fordert, so läßt es freilich eine Reihe von Fragen offen oder macht sie erst recht brennend: die Realisirung jenes Priestertums in der empirischen Kirche, den Unterschied zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche, den Werth der Gnadenmittel, die Bedeutung des geistlichen Amtes — lauter Probleme, die schon in der reformatorischen Zeit verschiedene Lösung fanden und die Entwicklungsfähigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit jenes Prinzips aufzeigten.

3. Zu diesen Prinzipien kann eine verschiedenartige Stellung eingenommen werden.

Die Gewissensfreiheit, das Recht der religiösen Selbst-

---

matorischen Kirchen in Hervorhebung der absoluten Gnade hinauskommen. In der Abendmahlslehre wird dieselbe von der lutherischen, in der Gnadenwahl von der reformirten Kirche auf eine frappante Spitze getrieben.

bestimmung — vom Protestantismus nicht als sein spezifisches religiöses Prinzip proklamirt, wohl aber als unumgängliche Bedingung zum Anschluß an seine Prinzipien begehrt und geschützt — macht es möglich, diese Prinzipien einfach zu verwerfen. Das geschieht ja von Hunderttausenden, die äußerlich den evangelischen Kirchen angehören, und denen gegenüber die Tausende verschwinden, die diese Verwerfung durch förmlichen Austritt aus der Kirche dokumentiren. Wieder nur einen Theil der letzteren bilden die Glieder der Sekten, die geradezu die Verwerfung des einen oder mehrerer jener Prinzipien, oder eine der Verwerfung gleichkommende Veränderung zur Grundlage einer neuen Gemeindebildung gemacht haben. Unter diesen Sekten, die einen Abfall vom Protestantismus vollzogen haben, scheiden wir wieder diejenigen aus, die mit den protestantischen Prinzipien zugleich die supranaturalen des Christentums überhaupt verwerfen, also vom Christentum abgefallen sind: freie Gemeinden u. dgl. Es bleiben übrig solche, die auf christlichem Boden bleibend reinere Prinzipien an die Stelle der reformatorischen setzen wollen. Quäcker, Swedenborgianer, Irvingianer, Spiritisten sind darin einig, daß sie zwar nicht die Dignität der Bibel überhaupt, aber die spezifische höchste, grundlegende Autorität der Bibel leugnen und theils durch das innere Licht, theils durch Offenbarungen von Engeln, Profeten und Geistern ersetzen — der Mormonen mit ihrem Buche Mormons zu geschweigen. Diese angeblichen Offenbarungen alteriren denn auch natürlich die Stellung zu den zwei andern Prinzipien. Die Swedenborgianer verwerfen die Rechtfertigung aus Gnaden zu Gunsten einer ziemlich katholischen Werkheiligkeit, die Irvingianer modificiren das allgemeine Priestertum zu Gunsten eines hierarchischen Systems. Die Jerusalemsfreunde und die zahlreichen christlich-socialen Sekten Nordamerikas geben dem allgemeinen Priestertum eine alttestamentliche, weltlich gefärbte Umbildung; die ersteren sind neuerdings zu einer Umgehung nicht bloß sämmtlicher evangelischen Prinzipien, sondern auch ihrer allgemein christlichen supranaturalen Voraussetzungen fortgeschritten, die sie hart an die Grenze der freien Gemeinden rückt. Die zweiten unterscheiden sich durch jene weltlich-soziale Färbung von den übrigen Zweigen

der großen donatistischen Familie, die, den Baptismus an der Spitze, eine andere Beurtheilung erfordern (s. Abschn. 6).

Die oben genannten Sekten sind in ihrem Abfall vom Protestantismus so offenbar, sie tragen das Gepräge des krankhaft Abnormen, des geistigen Rückschritts, das Gepräge ihrer durch besondere Zeitverhältnisse und eigentümlich sonderbare Geistesart ihrer Gründer bedingten Entstehung und engen Entwicklung so sehr an sich, geben in ihren Lehren so sehr den Eindruck „fixer Ideen", daß eine fruchtbare Auseinandersetzung der evangelischen Kirche und Theologie mit ihnen nicht möglich ist. Im Blick auf diese Sekten gilt es einfach, unbeschadet des Respektes vor der Aufrichtigkeit und dem Ernst mancher ihrer Glieder: Laß die Todten ihre Todten begraben; du aber gehe hin und verkündige das Reich Gottes.

4. Wenn wir uns zu den Prinzipien der Reformation zustimmend verhalten, so ist immer noch eine zweifache, beziehungsweise dreifache Stellung möglich.

Man kann sich diese Prinzipien in der ersten abgeschlossenen Fixirung, die ihnen die Symbole und die altorthodoxen Väter gaben, assimiliren. Jene Fixirung ist freilich keine vollständige, die Prinzipien gleichmäßig entfaltende und genügend miteinander vermittelnde Fassung; sie ist auch keine durchaus in sich übereinstimmende, und nicht einmal in allen Punkten die genuine Fassung; und es ist daher der Ruhm der sog. „bekenntnißtreuen" Theologie, als ob sie das echte evangelische Christentum ausschließlich repräsentire, ein sehr prekärer. Glücklicherweise hat weder die lutherische, noch die reformirte Kirche im Ganzen diese Richtung zur Herrschaft kommen lassen. Wo das geschieht, sinkt die Kirche gewissermaßen zur Sekte herab, indem sie eine einzelne Entwicklungsform (und sei es auch eine sehr frühe) trotz ihrer zeitlichen Bedingtheit und davon untrennbaren Einseitigkeit konservirt und weitere Entfaltung abschneidet.

Damit kommen wir auf die Sekten, die uns noch weiter beschäftigen sollen, und denen wir im Unterschied von den oben genannten den Namen wirklich protestantischer Gemeinschaften nicht absprechen wollen: Methodismns und Baptismus. Sie stehen auf dem Boden der evangelischen Prinzipien. Aber

an die Stelle der symbolischen Orthodoxie haben sie Lehr- und Lebensformen gesetzt, in denen eine eigentümlich einseitige Ausbildung und abschließende Umbildung der evangelischen Prinzipien sich vollzieht. Eigentümlich einseitige Ausbildung — damit erkennen wir einen Wahrheitsgehalt, einen dogmatischen oder praktischen Fortschritt gegenüber der symbolischen Orthodoxie bei diesen Sekten an, konstatiren aber zugleich das Irrige, den Rückschritt, der sich damit vermischt. Den Beweis muß die folgende Darstellung geben. Abschließende Umbildung — damit drücken wir aus, daß bei den Sekten, wie bei der konfessionellen Orthodoxie, ein Stillstand in der Lehrentwicklung und Lebensgestaltung eintritt, in selbstgefälliger Genügsamkeit eine weitere Erforschung und Entfaltung der evangelischen Prinzipien abgelehnt wird. Bekanntlich findet sich darum eine eigentlich theologische Wissenschaft bei den Sekten nicht (so wenig, wie bei den konsequenten Ultrakonfessionellen); sie braucht zu ihrer Entfaltung eine Kirche, die weiteren Spielraum gewährt und zu den evangelischen Prinzipien die richtige Stellung einnimmt.

Diese Stellung finden wir darin, daß die reformatorischen Prinzipien mit voller Energie festgehalten werden, nach einem möglichst tiefen Verständniß, einer immer vielseitigeren und fruchtbareren Ausbildung derselben gestrebt, von einer abschließenden Umbildung aber abgesehen wird. Auf dieser Basis sind verschiedene Richtungen möglich: eine strengere, der konfessionellen Orthodoxie nahestehende oder auch in einzelnen Punkten den Sekten konnivente, wenn sie nur andern die freiere Bewegung nicht wehrt; und eine freiere, auf Ausbildung der Prinzipien und Umbildung ihrer ersten Ausdrucksformen bedachte, wenn sie nur die Prinzipien selbst festhält.

Selbst solche kirchliche Strömungen und theologische Schulen, bei denen die Ausbildung oder Umbildung einen gewissen Abschluß erreicht hat, finden auf jenem Boden noch Platz und unterscheiden sich von den Sekten, sofern sie als esoterische Kreise innerhalb der Kirche ihre Erkenntnisse pflegen und nicht von der Kirche sich ablösend, neue Gemeinschaften bilden. Der letzte Punkt scheidet besonders den Pietismus, auch in seinen heterodoxesten Formen

und sektenähnlichsten Organisationen vom Methodismus und Baptismus, so verwandt er ihnen in manchen Stücken ist; und eben deßwegen erscheint er berufen, einerseits durch seine kirchliche Haltung ihnen gewichtige Opposition zu machen, andererseits etwaigen werthvollen methodistischen und baptistischen Sauerteig in die Kirche überzuleiten — wie er allerdings auch in den Fehlern dieser Sekten Warnungstafeln zu erblicken hat, die ihn auf eigene Schwächen hinweisen.[1]

5. Wenn wir nun dazu übergehen, Methodismus und Baptismus in kurzem Umriß, aber möglichst scharfem Abriß zu zeichnen, so sei zum Voraus bemerkt, daß vieles, was vom Methodismus gesagt wird, auch vom Baptismus gilt, und umgekehrt. Ja man könnte geradezu sagen, daß der Baptismus die Bekehrungslehre des Methodismus und der Methodismus die Gemeinschaftslehre des Baptismus (wenn auch ohne die Spitze der Wiedertaufe) theile. Aber der Schwerpunkt liegt beim Methodismus auf der einen, beim Baptismus auf der andern Seite. Dort ist die Gewinnung der persönlichen Heilsgewißheit, hier die Darstellung des allgemeinen Priestertums in einer heiligen Kirche das Agens und der charakteristische Zug. Dieses Interesse beherrscht bei beiden auch die Stellung zur Schrift — die vermeintlich eine Stellung strenger Subordination ist, in Wirklichkeit aber einseitige Betonung einzelner Schriftelemente, verbunden mit befangener Exegese und Verkürzung anderer Elemente in sich schließt.

Wollen wir den Methodismus richtig würdigen, so müssen wir daran denken, daß das „materiale", wie man zu sagen pflegt, das in der That centrale Prinzip der Reformation, die Rechtfertigung aus Gnaden, allmälig in den reformatorischen Kirchen eine Verschiebung, wenn nicht Degradirung erfahren

---

[1] Anm. Gewissermaßen ein Gegenstück zum Pietismus bildet die **Brüdergemeinde**, die eine abgezweigte Gemeinschaft, beziehungsweise die Erneuerung einer vorreformatorischen Gemeinschaft bildet, ohne aber den reformatorischen Prinzipien eine bedeutsame Ausbildung oder eigentümliche Umbildung zu geben; sie begnügt sich, alle drei in charakteristisch lebhafter und energischer Weise geltend zu machen.

hatte, zwar nicht in der Lehre selbst, aber im herrschenden kirchlichen Bewußtsein. Rechtfertigung aus Gnaden gilt dem einzelnen Sünder, der Buße thut und sich der Gnade gläubig anvertraut. So hatte Luther sie erfahren und gepriesen. Sie ist das Persönlichste, was zwischen Gott und Mensch vor sich geht, dem Christen Kindesrecht beim Vater gibt. Dieser persönliche Charakter war der Rechtfertigung verloren gegangen. Eben weil die Rechtfertigung aus Gnaden Lehre der Kirche geworden war, eifersüchtig gehütete, polemisch vertheidigte Kirchenlehre, hatte man sich gewöhnt, sie als einen Besitz der Kirche anzusehen. Es war ähnlich wie im Mittelalter: hatte dort die römische Kirche den thesaurus gratiae zu besitzen vermeint, so schrieb man ihn jetzt der evangelischen zu, nur mit dem Unterschied, daß die mittelalterliche Kirche diesen thesaurus stückweise gegen Leistung einzelner guten Werke mittheilte, während die evangelische den ganzen thesaurus eigentlich ohne Weiteres, ohne eine andere Bedingung zu fordern als den Glauben, daß dem in der That so sei, allen ihren Gliedern, den getauften evangelischen Christen überließ. Daher der bedenkliche Antinomismus und die religiös-sittliche Schlaffheit, die mannigfach auf protestantischem Boden einriß, insbesondere da, wo nicht die aus strengem Biblicismus erwachsende, genuin reformirte Gesetzespredigt einen Damm bildete,[1] also auf dem Gebiet der lutherischen und noch mehr der englischen Kirche, wo die Rechtfertigung aus Gnaden überhaupt mehr nur als Lehre eingezogen war, ohne daß die erschütternden Buß- und Gnadenerfahrungen und die mächtigen Glaubensimpulse eines Luther in einiger Analogie erlebt worden wären.

Es gab in der englischen Staatskirche im siebenzehnten Jahrhundert hauptsächlich zwei Klassen von Leuten: die einen meinten durch die Taufe schon die Rechtfertigung zu besitzen, ihres Heils gewiß zu sein; die andern fragten nach diesem wohlfeilen Gute gar nicht mehr.

Hiegegen stellte der Methodismus mit tiefem Ernst zwei

[1] Sie wirkte wohl unvergleichlich mehr als die Prädestinationslehre, deren praktischen Einfluß wir nicht gar hoch anschlagen dürfen.

Positionen auf: 1) die Heilsgewißheit, der Besitz der Rechtfertigung aus Gnaden ist die wichtigste Sache für jede einzelne Person, die Sache, die über Seligkeit und Verdammniß entscheidet. 2) Diese Heilsgewißheit ist für jeden einzelnen Menschen bedingt durch eine gründliche Buße.

Soweit hat der Methodismus einfach die altreformatorischen Positionen erneuert, wie er ja auch in England kein Schisma, sondern Erneuerung der Kirche anstrebte. Wesley selbst ist einen ganz ähnlichen Gang wie Luther durch herbe Aszese hindurch zur frohen Gewißheit der Rechtfertigung gegangen. Was für Luther auf diesem Weg der alte Klosterbruder mit seinem Gnadentrost und Staupitz mit seinem Hinweis auf die Schrift, das war für Wesley der Herrnhuter Peter Böhler mit seinem naiven Zeugniß von der Gnade und Luther selbst durch die Vorrede zum Galaterbrief. Bei beiden, Luther und Wesley, zeigt sich auch die heftige Gefühlserschütterung beim Bußprozeß und beim Eintritt der Heilsgewißheit. Aber hier offenbart sich neben der Aehnlichkeit sofort auch der große Unterschied, der Luther als den viel Größeren und Weiterblickenden, Wesley als den an die eigene persönliche Art und die Stimmung seiner Umgebung Gebundenen, und wohl auch Luther als den maßvollen Deutschen, Wesley als den starke Effekte und massive Potenzen liebenden Engländer erweist. Während es Luther nie beifiel, die Gefühlserschütterungen, die er durchlebt, zur Regel zu machen, während er von dem im Kloster Erlebten nie ohne ein gewisses Grauen erzählt, war für Wesley die eigene Erfahrung und das, was er in seiner seelsorgerlichen Thätigkeit besonders bei den rohen Kohlenarbeitern von Kingswood erlebte, so maßgebend, daß er jene Gefühlserschütterungen für Bedingungen, ja fast für integrirende Bestandtheile echter Bekehrung hielt, und die physisch ekstatischen Zustände, die sich dabei einstellten, als göttliche Bekräftigungszeichen pries. Er kam später so weit hievon zurück, daß er einen andern Weg der Bekehrung als möglich zugab. Aber im Ganzen, und mehr noch in der Praxis, als in der Lehre, ist der Methodismus dabei stehen geblieben, daß er die Buße in Form heftiger Gefühlserschütterung anstrebt und die Heilsgewißheit auf ein einzelnes Gefühlsmoment gründet.

Was zunächst das letztere betrifft, so liegt die Oberflächlichkeit dieser Begründung, die Unzuverlässigkeit der Angabe von Tag und Stunde des Heilsempfangs auf der Hand; sie liegt in der schwankenden und täuschungsvollen Natur des Gefühls. Ein Gefühl der Heilsgewißheit kann so wenig, wie die äußere Handlung der Kindertaufe den Heilsbesitz verbürgen. Das Heil kommt von oben, sein Einziger Faktor ist die göttliche Gnade, und die Garantie dafür bietet die Gnadenoffenbarung in Christus, die der Mensch in der Schrift kennen lernt und in bußfertigem Glauben auf sich beziehen darf. Diese Heilsgewißheit kann von Gefühlen der Seligkeit begleitet sein, aber nie durch sie begründet werden. Indem der Methodismus das letztere thut, verkürzt er den göttlichen Faktor, der hier einzig waltet, zu Gunsten des menschlichen, der hier nichts mitzureden hat.

Anders in der Buße. Das ist der Ort, wo der menschliche Faktor mitredet, wo der Mensch sich zum Empfang der Gnade zu bereiten hat. Aber hat der Methodismus in der Gnadenlehre dem Menschen zu viel gegeben, so fordert er hier von ihm zu wenig; er fordert nicht bestimmt genug die Buße, wie das Neue Testament und Luther sie faßt, als eine Abwendung des ganzen inneren Menschen, insbesondere des Willens, von der Sünde, und legt den Schwerpunkt auf's Gefühl, eine einzelne Seelenkraft, die bei der Buße konkurrirt, ja den Anfang macht mit ihrem „Reu und Leid tragen", aber bei weitem die Buße nicht erschöpft und ohne hinzutretende scharfe Erkenntniß der (auch einzelnen) Sünde und energische Abwendung des Willens von derselben, ein werthloses Fragment bleibt.

Verspricht der Methodismus mit seinem Gnadengefühl zu viel, so verlangt er mit seinem Bußgefühl zu wenig.[1] So versäumt es der Methodismus, womit er ein Verdienst sich hätte erwerben können, das ethische Moment der Buße zu betonen, der Heiligung den organischen Anknüpfungspunkt in der Buße

---

[1] Bußgefühl z. B. ist auch in Kindern zu erregen, eigentliche Buße noch nicht. Daher die Vorliebe des Methodismus für „Kinderbekehrungen".

zu geben, der ihr — zwar nicht bei Luther — aber im orthodox lutherischen System fehlt. Der Methodismus fühlt diese Lücke, füllt sie aber nicht aus. Die Heiligung, die er vorne versäumt hat organisch einzuordnen, klebt er am Schluß des Bekehrungsprozesses an als eine zweite, der Rechtfertigung koordinirte Gnadengabe, die wie diese gefühlsmäßig empfangen wird. Daß bei nichts das Gefühl weniger mitzusprechen hat, als bei der Heiligung, ist klar. Daß eine solche gefühlsmäßig empfangene, oder vielmehr gefühlsmäßig vorgestellte und gefühlsmäßig geübte Heiligung leicht entweder in willkürliche Aszese oder in antinomistische Verirrungen verfällt und fast unter allen Umständen zur Selbstgerechtigkeit führt, das ist eine Erfahrung, die sich uns in der methodistischen sog. „Heiligungsbewegung" (Pearsall Smith und Gen.) der siebziger Jahre auf's neue nahe gelegt hat.

6. Wenn der Methodismus vor allem das zweite protestantische Grundprinzip, das der individuellen Heilsgewißheit, im Auge hat und in recht vielen Einzelnen zu realisiren strebt, wobei die Gemeinschaft als Produkt in zweiter Linie steht, so will der Baptismus und die ihm verwandten donatistischen Sekten, wie Darbysten u. a.,[1] vor allem das allgemeine Priestertum in der Gemeinde verwirklichen, wozu die Bekehrung des Einzelnen die selbstverständliche Voraussetzung bildet. Die Verwerfung der Kindertaufe bildet durchaus nicht die Grundlage des Baptismus, sondern nur einen einzelnen vorspringenden Punkt in jener Tendenz. Der Baptismus verwirft die Kindertaufe, weil sie fort und fort eine Menge Menschen in die Kirche einführt, die sich nicht bekehren, weil sie also eine Quelle der Verunreinigung und ein Grund dafür ist, daß die Kirche nicht ist, was sie sein soll, nämlich eine Gemeinschaft der Heiligen, die das allgemeine Priestertum übt.

Man darf daher auch in der Bekämpfung des Baptismus nicht von der Vertheidigung der Kindertaufe ausgehen, sondern muß sich mit seinem Kirchenbegriff auseinandersetzen, in diesem

[1] Die wir in dieser Arbeit stets der Kürze halber unter dem Namen „Baptismus" zusammenfassen, obschon wir uns der Ungenauigkeit des Ausdrucks bewußt sind.

Wahres und Falsches sondern, wobei sich dann Berechtigung und Bedeutung der Kindertaufe von selbst ergeben wird.

Was nun den Kirchenbegriff der donatistischen Sekten im Verhältniß zu dem der Reformation betrifft, so kann keine Frage sein, daß diese eine Gemeinschaft der Heiligen stiften wollte, und daß Luther, als er mit seinem Prinzip des allgemeinen Priestertums Geistliche und Laien zu einer Einheit verband, diese Einheit als eine innerliche, als Heiligkeit dachte und wollte. Daß diese innerliche Einheit bei den Anhängern der neuen Lehre nicht zutraf, bemerkte er freilich bald mit tiefem Schmerz; er erkannte es und legte es sich und den Seinen zurecht als ein bei allen sichtbaren Kirchen nach Schrift und Geschichte notwendiges Uebel; ebenso Melanchthon, vgl. C. Aug. VIII. Dabei galt aber stets die verhältnißmäßig kleine Zahl der lebendigen Christen als der Kern, die eigentliche Substanz der Kirche; die Unbekehrten als Bürde und Auswuchs. Die die sichtbare Kirche tragenden Gnadenmittel mit ihrer realistisch magisch gedachten Wirkungsweise sollten theils die Bekehrung mitproduziren, theils den Unbekehrten zum Gericht dienen — wobei man freilich übersah, daß die erste Wirkung die zweite ausschließt, die Innerlichkeit der Bekehrung und damit die Basis für die Gemeinschaft der Heiligen schwächt, und dem die Sakramente verwaltenden geistlichen Amt eine übergeordnete Stellung gibt, die einem Riß ins allgemeine Priestertum nahe kommt.

Jene Unterscheidung des frommen Kerns der Kirche von der Masse äußerer, unheiliger Angehöriger wurde von den orthodoxen Dogmatikern in dem Begriff der unsichtbaren und sichtbaren Kirche fixirt und mit Vorliebe konservirt. Aber je weniger der Unterschied der lebendigen und der todten Christen und die Verschiedenartigkeit in der Wirkung der Sakramente von Menschenaugen kontrolirt werden konnte, um so natürlicher war es, daß man im kirchlichen Bewußtsein mehr und mehr jene Unterscheidung selbst verlor und in der Kirche theils die Gnadenmittelanstalt, theils die Gemeinschaft der von den Gnadenmitteln Gebrauch Machenden sah, in der die Sünde kein wesentliches Moment wegnimmt und keinen grundlegenden Gegensatz ausmacht. Ja jede engere Vereinigung lebendiger Christen innerhalb der Kirche



war man geneigt, als selbstgerechte Auflehnung gegen die Kirche zu betrachten und zu verwerfen.

Gegen diese laue Auffassung mit ihren hierarchischen und verweltlichenden Consequenzen hatten die donatistischen Sekten Recht, wenn sie der Kirche den Beruf vindizirten, in ihren Gliedern das allgemeine Priestertum zu verwirklichen, und wenn sie die in die Kirche eindringende Sünde als ernstliches, ihr Wesen schädigendes Uebel ansahen. Unrecht hatten sie, wenn sie dieses Uebel als ein ausrottbares betrachteten und eine sichtbare Kirche glaubten gründen und erhalten zu können, die jenem Beruf vollständig entspreche. Wie falsch diese Meinung, lehrt ihre eigene Geschichte, von den Münster'schen Greueln bis heute. Und wenn der Baptismus zur Reinhaltung seiner Kirche eine strenge Kirchenzucht übt, so hat er damit zwar eine an sich ganz richtige Maßregel eingeführt, die ja die reformirte Kirche bis zu einem gewissen Grade mit ihm theilt, aber er hat damit das eigene Postulat schon verlassen und das Vorhandensein unreiner Elemente zugegeben; auch wird er nicht leugnen können, daß durch die von menschlichen Organen geübte Kirchenzucht eine Reinigung der Kirche stets nur unvollkommen und unsicher erreicht wird, und daß gerade bei einer strengen Kirchenzucht die Gefahr nahe liegt, wie Martensen sagt, den Zöllner auszuschließen, statt des Pharisäers. Mit seinem Anspruch, eine reine Kirche herzustellen, begeht der Baptismus theils einen Anachronismus, theils eine Antizipation, er will das goldene Zeitalter der apostolischen Gemeinde zurückrufen oder das der vollendeten vorausnehmen, er beweist sich als unhistorisch und unpraktisch.

Recht hat der Donatismus und Baptismus, wenn er den Gnadenmitteln, und speziell der Kindertaufe, jede magische Wirkung abspricht, die eine Heilsgarantie ohne das Aequivalent persönlicher Bekehrung böte. Hier ist Luther noch im katholischen Fahrwasser. Unrecht hat der Baptismus, wenn er den Gnadenmitteln und dem ganzen Gebäude der sichtbaren Kirche, das sie tragen, das Existenzrecht, die göttliche Einsetzung und den spezifischen, propädeutischen Werth abspricht. Auf diesen propädeutischen Werth allerdings werden wir uns zurückziehen, und eine Reduktion des absoluten Wesens der sichtbaren Kirche und ihrer

Gnadenmittel uns gefallen lassen müssen, die sich von selbst ergibt, wenn wir den empirischen Zustand der Kirche mit dem Idealbild der Gemeinschaft der Heiligen vergleichen.[1]

7. Nach dem Gesagten können wir dem Methodismus und Baptismus trotz ihrer offenbaren Mängel und Irrtümer das protestantische Heimatrecht nicht absprechen. Sie sind jüngere Geschwister der reformatorischen Kirchen, Eines Geistes Kinder, aber allerdings wie jüngere Geschwister zu sein pflegen, unreif, stürmisch, eigensinnig, vorlaut. Darum können aber doch die älteren ihnen mit nachsichtiger Liebe gegenübertreten, ja selbst von ihrem jugendlichen Feuer etwas annehmen; ja sie können mit ihnen unter Umständen in eine dauernde, föderative Verbindung (Allianz) zum Zweck gemeinsamer Stärkung in den evangelischen Grundpositionen und zum Zweck gemeinsamer, religiös-philanthropischer Arbeiten treten, eine Verbindung, die ein entschiedenes Bewußtsein der eigenen Ueberlegenheit und eine berichtigende Auseinandersetzung in brüderlichem Geist nicht ausschlöße. Eine solche Verbindung finden wir z. B. in England, wo in der Bibel- und Traktatgesellschaft, sowie in der Londoner Stadtmission, die Vertreter der englischen Kirche und der Dissenters zusammenwirken, wie denn auch die vor Kurzem erschienene revidirte englische Bibelübersetzung ein solches Allianzwerk ist. Den Versuch einer Verbindung im größten Maßstab bildet die „evangelische Allianz". Dieser Versuch droht freilich zu scheitern an der polemischen und propagandistischen Art, mit der die Sekten, und ganz speziell die Methodisten, gegen die altreformatorischen Kirchen auftreten und in ihr Gebiet eindringen, und die ein freundliches Zusammenstehen und vollends Zusammenwirken unmöglich macht. Darum haben wir oben eine solche Verbindung nur als „unter Umständen" möglich bezeichnet. Die Bedingung jeder Art von Allianz ist das *μη αλλοτριοεπισχοπειν*, ist hier speziell, daß die Sekten nicht aus ihrer natürlich-geschichtlichen Sphäre heraus in diejenige der älteren Kirchen eindringen und diese zurückzudrängen suchen.

[1] Ueber die Taufe und Kindertaufe s. des Verf. Aufsatz im zweiten Jahrgang dieser Zeitschrift, 1. Heft.

Welches diese natürlich geschichtliche Sphäre sei, ist gerade beim Methodismus leicht zu beantworten. In England ist er entstanden als ein berechtigter, wenn auch nicht durchaus gelungener Versuch, die Landeskirche zu erneuern; er ist dort nicht aus der Kirche ausgetreten, sondern hinausgedrängt worden. Seine Gemeindebildungen daselbst sind daher natürliche Produkte jener religiösen Bewegung, sie stehen reich entfaltet und konsolidirt neben der Staatskirche, vielfach mit dieser in freundlicher Beziehung und nicht ohne gegenseitige wohlthätige Einwirkung. Schwerlich wird, abgesehen von den abgeschmackten Ultras der Ritualistenpartei, irgend Jemand in der englischen Kirche dem Methodismus sein Existenzrecht bestreiten; aber auch unter den englischen Methodisten werden wenige Propaganda treiben oder wünschen, die der anglikanischen Kirche Glieder entzöge. In Amerika lockerte sich durch die weite Entfernung und fiel durch die Revolution des 18. Jahrhunderts mit dem politischen das kirchliche Band, das die Colonieen an England fesselte; hier war, da die englische Staatskirche ihre leitende Stellung aufgeben mußte, ein offenes Feld für irgend welche Genossenschaft, die die geistliche Versorgung in die Hand zu nehmen Mut und Kraft hatte. Wer wollte es dem Methodismus verdenken, daß er das Feld mit Energie anbaute? Er trat hier gleichsam in die Fußtapfen der abziehenden englischen Kirche, wie er denn auch hier bischöfliche Formen annahm. Allerdings hat er sich hier auch — entsprechend dem gemischten und excentrischen Typus der jungen Bevölkerung — noch excentrischer und massiver als in England gestaltet (vgl. die camp-meetings u. dgl.), und aus den Erfahrungen seiner großen Erfolge und dem Bewußtsein seiner dominirenden Stellung in Amerika heraus ist er nicht nur zur Heidenmission, sondern auch zur Propaganda in christlich evangelischen Ländern vorgeschritten, die die englischen Wesleyaner von sich aus kaum begonnen hätten. Zur Heidenmission werden wir dem Methodismus Beruf und Geschick nicht abstreiten wollen; seine Arbeit in's Grobe hat hier ihre besondere Berechtigung und ebenso die in der inneren Mission, wo es sich wie z. B. bei der Stadtmission mancher Großstädte um die Gewinnung fast heidnischer Massen für's Evangelium handelt. Hier werden wir

es auch dem Methodismus nicht wehren!, wenn er die durch ihre Taufe der Landeskirche Angehörigen, aber ihr Entfremdeten oder von ihr Versäumten, nachdem er sie erweckt hat, in seine Gemeinde einreiht. Endlich wollen wir es nicht zurückweisen, wenn da, wo eine negative Richtung in der Sphäre der evangelischen Kirche herrscht und die Gemeinde zu verkümmern droht, der Methodismus gleichsam subsidiarisch einspringt. So finden wir es hier und dort in der Schweiz.

Damit haben wir die äußerste Grenze dessen umschrieben, was die „natürliche und geschichtliche Sphäre" des Methodismus bildet. In Wirklichkeit geht er darüber weit hinaus, wenn er in Ländern und Orten, wo evangelische Lehre herrscht und evangelische Seelsorge geübt wird, predigend und gemeindebildend auftritt, und ganz besonders, wenn er die unmündige und urteilslose Jugend durch seine Veranstaltungen sich zuwendet. Welchen Umfang und welche gehässigen Formen diese Propaganda in Württemberg angenommen hat, brauche ich hier nicht erst auszuführen. Ich bin übrigens weit entfernt, diese methodistische Propaganda schlechthin als „unlautere" oder „jesuitische" bezeichnen zu wollen, ich glaube, daß Wesley's Wahlspruch „die ganze Welt ist meine Pfarrei und Seelen retten ist mein Beruf" in vielen seiner Nachfolger nachklingt.

Es ist jener an sich richtige Trieb zu individuellen Bekehrungen, der den Methodismus über die religiöse Kraft historischer Kirchen und traditioneller Kirchenformen so niedrig denken und über kirchliche Schranken und Anstandspflichten so leicht weggehen läßt; und es ist jene vom Methodismus beliebte und exklusiv festgehaltene, nach unserer Kritik unrichtige Form der individuellen Bekehrung, die ihn ruhigere Formen und Gestaltungen des persönlichen Christentums, wie sie dem deutschen Wesen entsprechen und der deutsch-evangelischen Kirche eignen, nicht blos als ungenügend verwerfen läßt, sondern in Bekehrungen seiner Methode umzuwandeln treibt. So ist neben dem Rettungseifer ein Hauptmotor der methodistischen Propaganda seine eigene dogmatisch-praktische Beschränktheit, die, wie jede Beschränktheit, Eigendünkel, Mangel an Selbstkritik und Unfähigkeit andere zu würdigen, im Gefolge hat.

Die letzte Bemerkung ist vielfach auch auf den Baptismus und die ihm verschwisterten Sekten anwendbar. In diesen donatistischen Kreisen ist, entsprechend dem primären und exklusiven Werth, den sie der „Gemeinschaft der Heiligen" beilegen und auf ihre Gemeinschaft übertragen, das Urteil über die Kirchen und die Polemik gegen sie meist noch schroffer, als bei den Methodisten. Dagegen ist, ebenfalls bei ihrem Grundprinzip leicht erklärlich, der propagandistische Eifer weit schwächer. Man kann denn auch nicht sagen, daß der alte Baptismus oder eigentlich Mennonismus in Deutschland aus seiner natürlich geschichtlichen Sphäre, aus dem Rahmen der unter dem Druck der Wiedertäuferverfolgung im 16. Jahrhundert konservirten und geläuterten Gemeinden am Rhein, an Nord- und Ostsee, anspruchsvoll und erobernd herausgetreten sei. Nicht einmal der amerikanische Baptismus, der dort dem Methodismus ebenbürtig zur Seite steht, entfaltet eine diesem entfernt parallele Propaganda in evangelischen Ländern. Was in Württemberg neben versprengten Mennoniten an Baptismus existirt, ist nur eine vereinzelte Evolution des Pietismus, das Produkt biblisch grübelnder und kirchlich kritischer Gedanken, wie sie in pietistischen Kreisen manche beschäftigen und hier von stürmischen Gemütern zur praktischen Spitze getrieben wurden. Die Anlehnung an die englisch-baptistische Propaganda (Hamburg, Onken) ist eine nachträgliche. äußerliche und nur theilweise.[1] Andere donatistische Gemeindebildungen sind sporadisch und nur importirt. Der dem religiös-energischen Theil unseres Volkes nicht ferne liegende donatistische Zug findet in den pietistischen Gemeinschaften genügenden und gemäßigten Ausdruck. So steht denn auch die Abwehr des Donatismus nicht so sehr im Vordergrund, wie die des Methodismus.

„Abwehr", damit kommen wir nun auf die Stellung, die unsere Landeskirche und die alt-evangelischen Kirchen überhaupt zu den genannten Sekten einzunehmen haben. Sie wird aus der oben skizzirten freundlich föderativen Haltung, in Folge des propagandistischen oder polemischen Auftretens der Sekten eine

---

[1] In Stuttgart steht von zwei Baptistengemeinden eine mit der englischen Baptistenkirche in Verbindung.

Abwehr oder vielmehr Notwehr. Die Organe der Landeskirchen werden jene Propaganda mit der größten Entschiedenheit zu rügen und ihre Gemeindeglieder vor ihr zu warnen haben. Sie werden jener Polemik gegenüber, ohne die Wahrheitsmomente und Leistungen der Sekten zu verkennen oder der Gemeinde unwahr und unbillig vorzuenthalten, die Irrtümer und Mängel der Sekten scharf und klar bezeichnen und die Güter, die die Kirche in ihrer Lehre und Entfaltung vor ihnen voraus hat, in helles Licht stellen. Sie werden endlich, und diese positive Arbeit muß uns die wichtigste und liebste sein, eine Entwicklung und Darstellung der evangelischen Lehre, eine Förderung evangelischen Lebens anstreben, die einen wirklichen Fortschritt der evangelischen Kirche in sich schließt, die, wie von allen Zeitströmungen und Geistesrichtungen, so auch von den Sekten das Beste lernt und in sich aufnimmt, die von ihnen signalisirten Lücken und Schwächen in Lehre und Leben ergänzt, sich aber dabei vor ihren Irrtümern und Extravaganzen hütet, und so einerseits ihnen unbedingt überlegen wird, andrerseits einen Baustein zu der „Einen Gemeinde" der Vollendungszeit bildet. Wie diese Arbeit auf dem Boden der drei Prinzipien sich zu entfalten habe, soll in den folgenden drei Abschnitten angedeutet werden.

8.[1] Wenn die spezifische Dignität der Bibel als der Quelle unserer Heilserkenntniß ein Schiboleth der Reformation geworden ist, so entspricht dem zwar die reiche wissenschaftliche und erbauliche Bearbeitung der Bibel, sowie ihre Verbreitung innerhalb der evangelischen Kirchen, aber keineswegs die wirkliche Stellung, die die Bibel bei dem Gros der evangelischen Gemeindeglieder einnimmt. Was hier herrscht, ist eine atomistische Kenntniß und Verwerthung einzelner Bibelstellen und Bibeltheile. Und auch diese Kenntniß nimmt umsomehr ab, je höher das Maß weltlicher Bildung steigt, sie ist am geringsten bei den höheren Ständen, und auch beim Volk geringer als früher, eine notwendige Folge der modernen Volksschule. Daß durch diesen Sachverhalt das religiöse Wissen nicht nur,

[1] Anm. Die Ausführungen von Abschnitt 8, 9 und 10 wurden in Eßlingen in sehr verkürzter Form vorgetragen.

sondern auch Leben ernstlich bedroht und die Resistenzkraft gegen glaubensfeindliche oder verwirrende Einflüsse gelähmt wird, liegt auf der Hand.

Es könnte nun dem gegenüber die „Bibelfestigkeit“, wie sie sich bei unsern Pietisten und Sektenleuten und in viel weiteren Kreisen in England findet, als beschämendes Vorbild gelten. Und doch nicht unbedingt. Denn — unbeschadet der Thatsache, daß sich wirklich gründliche Bibelkenner und Bibelforscher gottlob in unserer Laienwelt finden — oft ist diese umfassende, ja vollständige Bibelkenntniß doch nur quantitativ von jener geringeren der evangelischen Massen verschieden; sie ist so atomistisch, wie diese, liest Capitel um Capitel, Buch um Buch, ohne in den innern Zusammenhang tiefer einzudringen und zur Bibelerkenntniß zu werden, wie man bei mancher christlichen Familie nach jahrelangen biblischen Hausandachten bemerken kann; oft steht sie vornherein im Dienst der Parteiansicht, liest die Bibel in ihrer Beleuchtung, macht dem konvenirenden Lehrtypus die andern in gezwungenster Weise dienstbar oder legt ihre Lieblingslehren in ebenso eifriger, wie unberechtigter Weise in Abschnitte hinein, denen jede Lehrtendenz ferne liegt.

Es ist darum auch dem bedauerlichen Mangel an Bibelkenntniß und noch mehr an Bibelerkenntniß in den evangelischen Gemeinden gegenüber nicht genügend, einfach mehr Bibellesen zu empfehlen oder gar gerade auf das Lesen der ganzen Bibel, mit Geschlechtsregistern und Lagerverzeichnissen, einen fast magischen Werth zu legen; es handelt sich vielmehr darum, und es ist die wichtigste Aufgabe der evangelischen Geistlichen, die als solche Schriftgelehrte im besten Sinn sein sollen, heraus aus eigener gründlicher Bibelerkenntniß, mit heiliger Wärme, wie mit nüchterner Zuhilfenahme der wissenschaftlichen Forschungsergebnisse, bei der Gemeinde ein Verständniß des Bibelinhalts, des ganzen Lehr- und Geschichtszusammenhangs der Bibel anzubahnen.

Dabei ist der Gemeinde klar zu machen, was die Bibel nicht ist und nicht sein will, und was sie in Wirklichkeit ist und bietet. Die Bibel — bei allem Reichtum, der ihr in der Darstellung irdischer Lebensverhältnisse eignet — ist nicht und will

nicht sein ein Orbis piktus oder Konversationslexikon, ein unfehlbares Lehrbuch der Naturwissenschaft, der Geschichte oder der Philosophie. Sie enthält die vollständige Offenbarung der göttlichen Wahrheit, indem sie uns die stufenweise Offenbarung der göttlichen Gnade, die im Heilswerk Christi gipfelt, vorlegt, und sie will uns dadurch werden ein Wegweiser zur Aneignung dieser Gnade und Wahrheit, in letzter Linie zur Seligkeit.

Von diesen Gesichtspunkten aus ergibt sich die Behandlung der einzelnen theoretischen und praktischen Theile der Bibel. So nur kann ein gleichmäßig treues und tiefes Verständniß der einzelnen Lehrstücke und Lehrtypen erzielt, eine Ueberspannung oder Verkürzung vermieden werden, indem bei allen der gemeinsame und der eigentümliche Wahrheitsgehalt in ihrer Beziehung auf die in Christo erschienene Gnade und Wahrheit und in ihrer Beleuchtung derselben aufgezeigt wird. So wird auch die richtige Unterscheidung des Peripherischen und Centralen, wenigstens im Prinzip, ermöglicht. Diese Unterscheidung, die Luther so entschieden betonte, ist ja heute wieder ein Gemeingut der Theologie bis zur äußersten konfessionellen Rechten einschließlich. Streit ist nur über das Grenzgebiet, und hier wird ja die Entscheidung stets strittig bleiben und so wenig abschließen, wie die biblische Forschung überhaupt. Aber die fromme evangelische Laienwelt, in ihrer großen Mehrheit, perhorreszirt nicht etwa nur jene radikale und das oben skizzirte Wesen der Bibel völlig verkennende Verschiebung der Grenze, da kaum etliche allgemeine religiöse Ideen als centrale Wahrheiten stehen bleiben und alles übrige, auch die geschichtliche Offenbarung der Gnade als nebensächlich fällt — nein, jene fromme Laienwelt verwirft alle und jede Unterscheidung von Centralem und Peripherischem, sie fertigt auch die besonnenste, pietätsvollste, offenbarungsgläubigste Bibelforschung ab mit der bekannten petitio principii: „Wenn ein Wort der Bibel fällt, so stürzt unser ganzer Glauben zusammen". Sie steht noch heute fest verschanzt in der orthodoxen Schrift- und Inspirationslehre der zweiten nachreformatorischen Generation. Die Kluft zwischen

ihr und der Theologie, auch der positivsten, ist groß. Sie muß überbrückt werden, durchaus nicht, um der Gemeinde „Fündlein“ wissenschaftlicher Willkür aufzunötigen, sondern im Interesse der Aufrichtigkeit, der gegenseitigen Liebe und Achtung, des kirchlichen Zusammenwirkens und des Bibelverständnisses der Gemeinde. Sie wird überbrückt natürlich nicht dadurch, daß man der Gemeinde Kritiken über dies oder jenes in der Bibel vorträgt, sondern dadurch, daß man sie von den obigen Gesichtspunkten aus gründlich in die Bibel einführt, wobei das richtige Verständniß von selbst zur richtigen Stellung der Kritik gegenüber führt. Was auf diesem Weg an blinder, erkenntnißloser Verehrung verloren geht, wird an lebendiger Erkenntniß gewonnen, und aus dieser erst erwächst die rechte Liebe und innige Verehrung für die Bibel.

Vergessen wir auch nicht, daß wir durch solche Behandlung der Bibel nicht nur auf die frommen Laienkreise zu wirken haben, sondern ebenso sehr auch die gleichgiltigen, halbgläubigen und ungläubigen, die — nicht ohne Schuld jener starren Ansicht — der Bibel verständnißlos oder abgeneigt gegenüber stehen.

Wenn für jene frommen Laienkreise besonders die Bibelstunden, für diese weltlichen und zweifelnden apologetische Vorträge die spezielle Handhabe bieten, sie in's rechte Bibelverständniß einzuführen, so gilt es auch in der Predigt, die alle Kreise sammelt und den Höhepunkt der geistlichen Thätigkeit bildet, neben dem praktischen und mystischen Element das biblisch erkenntnißmäßige sorgfältig und reichlich zu pflegen, und sowohl über Bibel und Offenbarung im Ganzen als über einzelne Lehrstücke eingehende Belehrung zu bieten. Daran fehlt es vielfach. Dem Verfasser ist z. B. aufgefallen, wie oft Prediger am Karfreitag nicht einmal den Versuch wagen, das munus sacerdotale der Gemeinde klar zu machen; oder wie sie in Beicht- und Abendmahlspredigten kaum über die allgemeinsten erbaulich praktischen Bemerkungen hinaus zu einer Unterweisung über Wesen und Werth der Gnadenmittel, speziell des Abendmahls, fortschreiten. Und doch täuschen sie sich, wenn sie glauben, solche Auseinandersetzung begegne keinem Bedürfniß und habe keinen Werth. Ebenso dürfte kein Reformationsfest vorüber-

gehen, ohne die Prinzipien der Reformation klar und einschneidend der Gemeinde eingeprägt zu haben. Pfingsten bietet Gelegenheit, baptistische Vorstellungen ohne direkte Polemik zu beleuchten und zu widerlegen. Und an wie viele Perikopen und Episteln läßt sich die Lehre vom Heilsweg oder die Darstellung seiner einzelnen Stationen anknüpfen, und also gegen die gleichgiltige Lauheit, wie gegen methodistische Stürmerei in Sachen der persönlichen Bekehrung ankämpfen.

9. Die Hauptsache in der Bibel ist die Offenbarung der göttlichen Gnade, und dem entsprechend ist für den evangelischen Christen die Hauptsache der Heilsbesitz, die Rechtfertigung aus Gnaden. Gegenüber allen andern Zielen bleibt dieses die Hauptsache, und darin bleiben auch die kirchlich-pastoralen Aufgaben aller Zeit dieselben. Will man der Kirche und ihren Dienern mit allerlei hohen Worten andere Ziele stecken, Bildungs-, Veredlungsziele, gut — aber das erste Ziel bleibt doch, wie Wesley ganz richtig Christus nachgesprochen hat, „Seelen zu retten“, bleibt die Hinweisung der Seelen zu dem, der gesprochen hat: Kommet her alle die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken, so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen. In diesem Trieb der Seelenrettung und der ihm zu Grunde liegenden Werthschätzung der individuellen Menschenseele, muß die evangelische Kirche allezeit einen sozusagen ebionitischen Charakter behalten, sofern ihr etwas die Hauptsache ist, wofür viele auf der Höhe des Lebens und der Bildung stehende Menschen und Kreise keinen Sinn haben. In jenem Trieb ist denn auch der Methodismus und der ihm verwandte Zweig des Pietismus grundprotestantisch, und ein nicht zu verachtendes Ferment für die evangelische Kirche geworden.

Aber in der Frage, wie der Heilsbesitz gewonnen werde, ist der Methodismus zu korrigiren und das Verhältniß des göttlichen und menschlichen Faktors richtig zu fassen.

Zu gründen ist der Heilsbesitz, die Rechtfertigung, rein auf die in Christus erschienene göttliche Gnade, wie sie, nicht im Gefühl, aber in der Schrift vollgiltig sich bezeugt. Deßhalb muß die Offenbarung dieser Gnade in der Schrift, ihre Größe und Kraft der immer wieder behandelte objektive Haupt-

gegenstand unserer Predigt und Seelsorge sein. Wie die in Christus vollendete Gnadenoffenbarung auf den einzelnen ihre Wirkung gewinne, wie der Werth des Heilswerks Christi auf die einzelnen Individuen von Gott übertragen werde, kurz der modus der Rechtfertigung nach seiner objektiven Seite (forensischer Rechtsspruch, der sich immer wiederholt? Generalverheißung, die in den einzelnen Fällen sich erfüllt? oder anders), das wird ein wichtiges und schwieriges Problem der evangelischen Theologie bleiben. Praktisch tritt es an Bedeutung zurück hinter der Hervorhebung der *subjektiven Bedingungen*, die der Heilsempfang voraussetzt, und die darum den zweiten Hauptgegenstand, den subjektiven Pol der Predigt und Seelsorge bilden müssen.

Diese Bedingungen sind *Buße und Glaube*; die Buße in dem vollen biblischen Sinn, wornach sie neben Sündenerkenntniß und Schmerzgefühl eine *energische Abwendung des Willens von der Sünde* in sich schließt; der Glaube, der als vertrauensvolle, überzeugte Hingabe an die göttliche Gnade zugleich den energischen *Zug des ganzen inneren Menschen zu Gott hin, den Trieb nach Wesensgemeinschaft mit ihm* einschließt.

So geht *ein ethischer Zug schon durch Buße und Glaube, dort negativ, hier positiv*, dort fast noch stärker, als hier; und indem die göttliche Gnade zu diesen Wollenskeimen die Kraft des Vollbringens als zweite, die Sündenvergebung ergänzende Gabe verleiht, und dem Menschen aus dem Vergebungsbewußtsein die Freudigkeit erwächst, die den Ernst jener Regungen ergänzt, erwächst aus der Rechtfertigung in völlig organischer und innerlich notwendiger Weise die *Heiligung*. Wenn dieser Prozeß sich Einmal in prinzipieller Weise im Menschen vollzogen hat, so erneuert er sich fort und fort im Kleinen. Die tägliche Sünde und anklebende Schwachheit macht ja stets neuen Gnadenempfang nötig. Darum gilt es, durch tägliche Buße, wie Luther sie in der ersten seiner Thesen fordert, und täglich sich erneuenden und verinnigenden Glauben sich immer wieder zum Heilsempfang zu disponiren, dieser *fortgehende Grundton der Buße*, woran es dem Methodismus

fehlt, und des Glaubens aber gibt auch der Heiligung die bleibende, sie von aller blos menschlich-weltlichen und im ersten Stück auch von der methodistischen Sittlichkeit unterscheidende echt christliche Färbung der Demut und der Gottesliebe; wie die erneute Heilsgewißheit ihr den Charakter der Freudigkeit gegenüber katholischer Aengstlichkeit und Gesetzlichkeit verbürgt.

Man hat dem alten Protestantismus nicht mit Unrecht einen Mangel an Klarheit in der Begründung und an Nachdruck in der Forderung der Heiligung vorgeworfen; dem heutigen kann dieser Vorwurf nicht mehr in derselben Schärfe gelten. Das Wesen der Heiligung ist wissenschaftlich wenigstens vielfach beschrieben, und die Forderung der Heiligung ertönt lebhaft von allen evangelischen Kanzeln. Aber es dürfte wohl in Predigt und Seelsorge der organische Zusammenhang der Heiligung mit der Rechtfertigung, mit Buße und Glaube, ganz besonders ihr erster Keim in der Buße, noch entschiedener premirt und so auf eine demütige, im Bewußtsein ihrer Unvollkommenheit ernstlich um Vollkommenheit ringende Sittlichkeit hingewirkt werden — gegenüber von methodistischer und antinomistischer Selbstgenügsamkeit, wie von weltlicher Laxheit. Die Gefahr liegt unter uns Protestanten mehr nach dieser Seite, als nach der Seite katholischer Aengstlichkeit und Gesetzlichkeit, die, wo sie auftritt, durch den Hinweis auf den Heilsbesitz zu bekämpfen ist.

Sodann ist, während die absolut erschöpfende Definirung des Wesens der Heiligung mehr Sache der Wissenschaft bleibt, auf das Detail der Heiligung sorgfältig einzugehen, ganz besonders auf die sozialen Liebespflichten, die als Kern der Heiligung schon im Gegensatz zu der das Wesen der Sünde bildenden Selbstsucht sich erweisen, und in deren energischer, demütiger, neben der leiblichen auf geistliche Hilfe bedachter, freudig unermüdlicher Uebung die christlich evangelische Sittlichkeit ihre schönsten Triumphe feiern kann und soll. In der lebensvollen Behandlung des ethischen Details können wir von den französischen, englischen und amerikanischen Predigern, auch von den englischen Moralphilosophen (z. B. Adam Smith) viel lernrn.

10. Es war die schon den Aposteln von Christus gestellte

Aufgabe, durch die Predigt von der Gnade und vom Heilsweg Seelen zu bekehren und zu einer priesterlichen Gemeinschaft der Heiligen zu sammeln (s. Abschn. 2). Es war natürlich, daß diese Gemeinschaft wie jede sich in einer äußerlich erkennbaren Weise organisirte und von andern absonderte; und daß sich nun in die Kirche als äußerlich organisirtes Institut unreine Elemente eindrängten, war unvermeidlich, aber doch ein schweres, das Wesen der Kirche schädigendes Uebel. Es ist und bleibt abnorm, daß der äußere Rahmen der sichtbaren Kirche so weit über die wahre Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen, hinausreicht, daß die letztere zur „unsichtbaren Kirche" geworden ist. Die Abnormität dieses Zustands dürfen wir nicht leichthin als etwas Selbstverständliches in den Kauf nehmen, wir müssen sie als ein das Wesen und die normale Entfaltung der Kirche schwer beeinträchtigendes Uebel mit Schmerz anerkennen. Der Baptismus hat Recht, wenn er jene Diskrepanz scharf hervorhebt und geißelt, und damit der behaglichen Selbstgenügsamkeit vieler Kirchenglieder und Kirchendiener entgegentritt, die gar nicht daran denken, daß es eigentlich anders in der Kirche aussehen sollte. Aber der Baptismus verbessert diese Sachlage nicht, wenn er um jener Diskrepanz willen die alten sichtbaren Kirchen verwirft und verläßt, und neue Gemeinden stiftet, die doch als sichtbare vornherein den Keim zu jener Diskrepanz in sich tragen. Dem falschen donatistischen Optimismus, der glaubt, die Gemeinschaft der Heiligen sichtbar aufrichten zu können, geht jener in manchen pietistischen Kreisen herrschende Pessimismus zur Seite, der die Diskrepanz eben als notwendige, ja sich mit Notwendigkeit steigernde meint stehen lassen zu müssen und ascetisch quietistisch sich von der in der sichtbaren Kirche herrschenden ‚Welt' abschließt, ihre Ueberwindung und die Aufrichtung der reinen Kirche erst von der Parusie erhoffend.

Der richtige evangelische Standpunkt, wie er die Reformation selbst produzirte, bewegt sich in der Mitte zwischen jenem Optimismus und diesem Pessimismus. Die Sünde in der sichtbaren Kirche ist ihm ein notwendiges Wundmal ihrer Endlichkeit; also verwirft und verläßt er sie darum nicht. Die Sünde ist ihm aber auch ein abnormes

Uebel in der Kirche, das zu bekämpfen, und durch dessen Bekämpfung die Diskrepanz zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche zu mindern, die unsichtbare mehr und mehr sichtbar zu machen, ihm als selbstverständliche Aufgabe erscheint. Zu welchen Erfolgen dieser Kampf führen werde, ob er das Ziel erreiche, der sichtbaren Kirche eine wesentlich geheiligte Gestalt zu verleihen — das wissen wir einfach nicht, diese Ungewißheit aber kann weder die Pflicht aufheben, noch Kraft und Mut schwächen.

Jener Kampf nun kann von doppeltem Ausgangspunkt unternommen werden. Entweder er geht aus von der sichtbaren Kirche selbst, die durch ihre göttlichen Einrichtungen und offiziellen Organe die sündigen Elemente in sich zu überwinden oder auszuscheiden, sich zu reinigen und zu heiligen strebt; oder er geht aus von der unsichtbaren Kirche, von den sie bildenden lebendigen Christen; die gegen die Sünde reagiren, und die sündigen Elemente zu bekehren und sich zu assimiliren suchen. Beginnen wir mit den Kampfesmitteln der sichtbaren Kirche, so stehen hier in erster Linie die „Gnadenmittel", Wort und Sakrament und das sie verwaltende geistliche Amt. Den göttlich eingesetzten Sakramenten wollen wir ihren einzigartigen Werth entfernt nicht bestreiten; einen Werth, bei dem wir allerdings nicht an eine magische, subjektiv unvermittelte Mittheilung übernatürlicher Kräfte und Gaben denken,[1] wohl aber an eine in der Sprache des sichtbaren Zeichens doppelt nachdrückliche Verbürgung göttlicher Gnade und Forderung innerer Hingabe, durch welche die Bekehrung des Menschen und eben damit seine Einfügung in die Gemeinschaft der Heiligen angebahnt und gefördert werden kann. Diese Wirkung des Sakraments ist allerdings durch das rechte Verständniß desselben bedingt, und dieses letztere wieder durch die lautere Darbietung und Auslegung des Worts, die darum mit Recht im Protestantismus auch der Sakramentsverwaltung gegenüber den Schwerpunkt des geistlichen Amtes bildet.

Die korrekte Verwaltung des geistlichen Amts, die mit der lauteren Darbietung des Worts das rechte Verständniß desselben

[1] Darüber des Verf. Aufsatz über die Taufe. Jahrg. 4., Heft II.

beim Geistlichen selbst voraussetzt, ist aber selbst wieder durch den letzteren Punkt an den persönlichen Christenstand des Geistlichen gebunden, und damit ist der Kraft des Amtes an sich eine sehr bestimmte Grenze gezogen.

Und derselbe Gesichtspunkt gibt dem zweiten kirchenbildenden oder kirchenreinigenden Hauptmittel, der Kirchenzucht, seinen bedingten und begrenzten Werth. Gewiß ist Kirchenzucht, Vermahnung und eventuelle Ausschließung gänzlich Unwürdiger Ehrensache und Lebensfrage der Kirche; aber sie ist nur ersprießlich, wenn sie von Organen geübt wird, die die rechte Anschauung von der Kirche haben, in letzter Instanz selbst der unsichtbaren Kirche angehören. Wo Irrtum und Sünde in den leitenden Kirchenorganen dominiren, sind auf diesem Gebiet die gräßlichsten Verirrungen (vgl. Inquisition) möglich. Und selbst wo reine Einsicht und guter Wille vorhanden ist, bleibt die Möglichkeit groben Irrtums nie ausgeschlossen, der „den Zöllner statt des Pharisäers“ straft, s. o. Es ist darum die Vorsicht, die die meisten evangelischen Kirchenbehörden in der Kirchenzucht üben, eine völlig berechtigte, wofern sie nicht zu würdeloser Laxheit sich verirrt.

Wenn so die Mittel der sichtbaren Kirche zu ihrer Reinigung und Heiligung in letzter Instanz durch die innerliche Stellung ihrer Organe zu oder in der unsichtbaren Kirche bedingt sind, so werden wir von selbst dazu gedrängt, die Reaktion der unsichtbaren Kirche, die persönliche Einwirkung der sie bildenden lebendigen Christen auf die übrigen Kirchenglieder als das Hauptmittel in jenem Kampf voranzustellen. Wie diese Einwirkung sich zu vollziehen habe, durch Wort und Vorbild, kämpfend und heilend, anziehend und erziehend — das im Detail auszuführen, geht über die Grenzen dieser Arbeit hinaus. Aber es soll hier betont werden, wie diese Thätigkeit die positive Vollendung des christlichen Priestertums als eines segenspendenden und den Eckstein im Ausbau der Kirche zu der Gemeinschaft der Heiligen bildet.

Diese freie, reformirende, missionirende Wirksamkeit vollzieht sich theils individuell, theils viribus unitis und mit erfahrungsgemäßem Erfolg in den Formen der Assoziation, die zugleich die

Bedeutung haben, das Sichtbarwerden der unsichtbaren Kirche, wenn auch in unvollkommener Weise und engem Rahmen vorzubilden.

So frei nun diese Bestrebungen und Werke sich bilden und entfalten können, so ist es doch das Normale und Förderlichste, daß sie sich an die Organe der sichtbaren Kirche anschließen können. Das ist freilich nur möglich, wo diese Organe sich nicht vornehm gleichgiltig oder krittelnd zurückziehen, sondern vermöge ihrer inneren Stellung sympathisches Verständniß für jene Bestrebungen haben. Dann erscheint der evangelische Geistliche als der natürliche Führer. Er bekommt damit eine neue, verantwortungsvolle Aufgabe, aber auch eine einzigartig schöne Stellung, wie sie in gleicher Vielseitigkeit kaum der katholische Priester und der Sektenprediger inne hat. Er vereinigt in seiner Hand die Mittel der sichtbaren Kirche und die Einwirkung auf weite Kreise mit der brüderlichen Führung der lebendig christlichen Kreise zu geistlichen Kampf- und Friedenswerken; er ist so befähigt und berufen, die Brücke von der sichtbaren zur unsichtbaren Kirche zu schlagen. Er bringt den Apparat des Wissens und der Bildung mit, der Verirrungen und Verwirrungen vorbeugt, wie sie leicht in frommen Laienkreisen drohen; und wohl ihm, wenn er die Kraft des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung mitbringt, um ungebrochen durch niederschlagende Erfahrungen und betrübende Spaltungen dem schönsten Ziele der Seelenrettung und Bewahrung nachzujagen und also am geistlichen Tempel der Einen wahren Kirche, der Gemeinschaft der Heiligen, zu bauen!

11. Die vorstehenden Ausführungen lassen sich in folgende Thesen zusammenfassen: 1. Die drei Grundprinzipien der Reformation, auf denen die altevangelischen Kirchen (luth. und reform.) sich erbaut haben und die die bleibende Lehr- und Lebensgrundlage und Entwickelungswurzel des Protestantismus bilden, sind die spezifische Autorität der Bibel, die Rechtfertigung aus Gnaden, das allgemeine Priestertum. 2. Sekten sind solche, auf protestantischem Boden erwachsene, von den altevangelischen Kirchen abgelöste Gemeinschaften, die eines oder mehrere jener Prinzipien entweder verworfen oder in eigentümlich

einseitiger Weise ausgebildet und abschließend umgebildet haben. 3. Sekten, die eines oder mehrere der reformatorischen Prinzipien verwerfen und daher in ihrem Wesen als unprotestantisch sich erweisen, sind besonders Quäker, Swedenborgianer, Irvingianer, Spiritisten, Jerusalemsfreunde, freie Gemeinden. 4. Bei der offenen Schärfe der Differenz und bei der Bedeutungslosigkeit dieser Sekten für die innere Entwicklung des Protestantismus ergibt sich die Stellung ihnen gegenüber als eine einfach ablehnende. 5. Der Methodismus ist grundprotestantisch und gewissen kirchlichen Richtungen überlegen in der Entschiedenheit, mit der er vom Christen persönliche Gewißheit des Heils (der Rechtfertigung aus Gnaden) fordert und durch Buße bedingt. Aber er irrt, wenn er jene Heilsgewißheit auf einen einzelnen Gefühlsmoment gründet und die Buße wesentlich in Form heftiger Gefühlserschütterung anstrebt. Mit seiner Lehre von der „vollkommenen Heiligung", die als zweite Heilsstufe unvermittelt an die Rechtfertigung angeschlossen wird, macht er einen mißlungenen Versuch, der Heiligung die in der altorthodoxen Lehre verkürzte Stellung zu geben. 6. Der Baptismus ist grundprotestantisch und gewissen kirchlichen Richtungen überlegen in der Entschiedenheit, mit der er nur die „Gemeinschaft der Heiligen", in der das allgemeine Priestertum geübt wird, als Kirche im echten und vollen Sinn anerkennt und jede Heilsgarantie verwirft, die in der äußern Verbundenheit mit einer geschichtlichen Kirche und im Empfang ihrer Gnadenmittel liegen soll. Aber er irrt, wenn er die Gemeinschaft der Heiligen, die nur als unsichtbare Kirche existirt, zur sichtbaren machen will und den geschichtlich gewordenen sichtbaren Kirchen und ihren Gnadenmitteln göttliche Kräfte und propädeutischen Werth abspricht. 7. Da Methodismus und Baptismus trotz ihrer Irrtümer auf protestantischen Prinzipien fußen, so haben die altevangelischen Kirchen sie als jüngere Geschwister anzuerkennen und können mit ihnen in freundliche, föderative Beziehung (Allianz), die berichtigende Auseinandersetzung nicht ausschließt, eintreten, soferne jene auf ihre natürlich geschichtliche Sphäre sich beschränken, den altevangelischen Kirchen pietätsvoll begegnen und sich jedes Eingriffs in ihr Gebiet enthalten. Wo das letztere geschieht, sind

sie energisch abzumahnen; den Kirchengenossen sind neben billiger Anerkennung des Guten die bedenklichen Irrtümer der Sekten mitzutheilen; vor Allem aber sind die Prinzipien der Reformation mit Energie und Klarheit und in einer Gestaltung geltend zu machen, zu der neben andern Erfahrungen der Kirche die Lehren und Erfolge jener Sekten warnende und fördernde Direktiven geben. 8. Es ist für die Gemeinde an Stelle der verbreiteten atomistischen Bibelkenntniß und Bibelanwendung ein Verständniß des ganzen biblischen Geschichts- und Lehrzusammenhangs anzustreben, das einerseits die falsche Ueberspannung und Verkürzung einzelner Lehrstücke und Lehrtypen ausschließt, andererseits die richtige Unterscheidung von Peripherischem und Centralem in der Schrift einschließt. 9. Im Gegensatz zu den falschen, modernen, intellektuellen und moralischen Religionsidealen ist die persönliche Heilsgewißheit als erstes christliches Lebensziel und pastorales Arbeitsziel festzuhalten. Die Heilsgewißheit ist jedoch keineswegs auf subjektive Bewußtseins- und Gefühlsmomente, sondern auf die objektive, in Christus geoffenbarte Gnade Gottes zu begründen, zugleich aber durch eine Buße zu bedingen, die ihrer Tendenz nach sittliche Umkehr ist und darin den der Entfaltung durch die Gnade ebenso fähigen, wie bedürftigen Keim der Heiligung birgt. In der energischen Betonung und detaillirten Zeichnung der Heiligung, namentlich nach der Seite der sozialen Pflichten, ist eine Lücke der altorthodoxen Lehre im Geist von Luthers ersten Schriften auszufüllen. 10. Hierarchischen und verweltlichenden Kirchenbegriffen und Bestrebungen gegenüber ist an der vollen und ursprünglichen Idee der Kirche als der Gemeinschaft der Heiligen, die das allgemeine Priestertum üben, festzuhalten. Die Nichterfüllung dieser Idee in den geschichtlichen sichtbaren Kirchen ist als ein durch die Sünde notwendiges Uebel anzusehen, das den Werth dieser Kirchen und die Wirksamkeit des göttlichen Geistes und der göttlichen Gnadenmittel in ihnen nicht aufhebt, aber auch den lebendigen Christen die Pflicht energisch kämpfender und heilender Wirksamkeit auferlegt, die sich bei aller Freiheit und Mannigfaltigkeit doch in möglichster Anlehnung an die Organe der Kirche vollzieht und als Reaktion der unsichtbaren gegen die Schäden der sichtbaren Kirche die Identität beider zu ihrem freilich nur annäherungsweise zu erreichenden Ziele hat.



Ueber die Vorwürfe von Strauß gegen die Moral Jesu.

Von Stadtpfarrer **Pezold** in Niedernhall.

Zweiter Artikel.

Gemäß der Aufgabe, welche sich diese Arbeit zu Anfang gestellt hat, ist nun zu dem überzugehen, was Strauß der Behandlung einzelner sittlicher Güter durch Jesus vorgeworfen hat. Was im Seitherigen durch fortgesetztes Zurückgehen auf die moralischen Anschauungen Jesu grundsätzlich festgestellt wurde, daß nämlich alle auf den natürlichen Grundlagen des Erdenlebens erwachsenden Güter in der wahrhaft christlichen Moral ihren Raum und volle Würdigung finden, das wäre nunmehr als eine Thatsache im Einzelnen nachzuweisen und zwar wieder durch Eingehen auf das Leben und die Lehre Jesu selbst.

Da ist nun vor allem das grundlegende Gut, auf dem allein die andern Güter sich entwickeln können, das irdische Leibesleben selbst. Strauß stellt schwärmerische, ascetische Weltablehnung als etwas ächt Christliches, von Jesus selbst Herstammendes hin (S. 82) und gibt gegenüber von dem daseinsfroheren Luther dem dualistischen Calvin mit seinem Wort: „Ist der Himmel unsere Heimat, was ist die Erde anders, als ein Verbannungsort", den Vorzug größerer Consequenz in wahrhaft christlichem Sinn. Darin liegt doch nothwendig, daß für Jesus und das ächte Christenthum dieses irdische Leibesleben keinen wahren Werth haben könne, daß es nicht ein Gut sei, mit dem der Christ freudig zu wuchern hat, sondern eine Last, die er eben „möglichst leidend" trägt, weil einmal Gott sie ihm auferlegt hat.

Allein für Christus ist nicht wie für Buddha das Leben an sich ein Uebel, sondern in Wahrheit ein Gut. Schon deshalb muß es für ihn ein solches sein, weil es vom Vater im Himmel, vom sittlich guten Gott gegeben ist und schützend erhalten wird. (Mtth. 10, 30 f.) Es ist aber auch in Mtth. 6, 25. 26 vgl. Luk. 12, 22. 23 eben die Ansicht über das leibliche Leben be-

stimmt angedeutet, wonach es das irdische Grundgut ist, auf dem die andern erwachsen. Und wie werthvoll dem Herrn die normale Beschaffenheit desselben, die Gesundheit, schien, das ergibt sich ganz einfach und unwiderleglich aus seinen Heilungen. Freilich, nicht deshalb legt Jesus solchen Werth auf das leibliche Leben, weil es Basis von irdischen Freuden und materiellen Genüssen ist, obgleich er, frei und stark in Gott, auch davon sich keineswegs ängstlich und grämlich ferngehalten hat, sondern unter den Seinen recht als ein Bräutigam wandelte (Mtth. 9, 11. 11, 19.; Luk. 7, 26. 10, 40. 11, 37. 14, 1.; Mark. 14, 13. vgl. Mtth. 26, 7. 9, 14.). Aber seinen Werth hat ihm das Leben um des Wirkens, um der Erfüllung der sittlichen Aufgabe willen: „Des Menschen Sohn ist nicht gekommen sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und zu geben sein Leben zum Lösegeld für Viele“ (Mtth. 20, 28.; Mark. 10, 45.). Und daß dies Geben und Anwenden seines Lebens im Dienst der Menschen zum Zweck ihrer Erlösung nicht blos „ein möglichst leidendes Verhalten“ war, davon zeugt doch sein ganzes Lebensbild: welch' kühne, furchtlose Manneswort schleudert er den mächtigen Pharisäern entgegen (Mtth. 15, 3. 7. 14.); mit welchem Muth greift er in der großen, Wehe auf Wehe thürmenden, jerusalemischen Rede (Mtth. 23.) den Löwen in seiner Höhle an! Und zu allermeist der Gang in diese Löwenhöhle selbst, in's profetenmörderische Jerusalem, trotzdem er sein Schicksal seit dem Tod des Täufers nahen fühlt, trotzdem es seit Cäsarea Philippi klar vor ihm stand (Mtth. 14, 13. 16, 21. ff. vgl. auch Luk. 13, 31—33.). Das ist fürwahr der thatkräftigste sittliche Heroismus, der sich denken läßt. — Weil ihm das Leben um des Wirkens willen ein Gut war, so hat er auch, so lange er an seinen Jüngern noch wirken mußte, an seinem Volk mit Wort und Werk noch wirken konnte, dieses Gut zu erhalten gesucht mit Ueberlegung und kluger Vorsicht; wiederholt ist er seinen Feinden aus dem Wege gegangen (Mtth. 14, 12. 13. vgl. Luk. 9, 7—10.; Mtth. 15, 1—21. 16, 1—4. 13.). Erst als er erkannt hat, daß er durch alle Lebensarbeit nicht mehr wirken könne, daß er seine Lebensaufgabe nur vollbringen könne, indem er sein Leben einsetze, bezw. verliere, erst da verliert es für ihn den Werth eines Gutes, das um des

pflichtmäßigen Wirkens willen erhalten werden muß. Doch auch der Tod ist ihm nicht blos ein Leiden, das er über sich ergehen läßt; als ein Wirken, als ein Opfer, das er bringt, hat er ihn gefaßt. Er verzichtet auf das Gut des Lebens, aber wie sehr es ihm auch im natürlichen Sinn ein Gut, und wie fern er von jeder unnatürlichen Leidens- und Sterbenssucht ist, das zeigt mit erschütternder Deutlichkeit Gethsemane. (Mtth. 26, 30. ff. und Par.)

Ist denn so für Jesus *das Leibesleben ein Gut* um des sittlich-religiösen Wirkens willen, so ist es ein solches *auch für den Christen ebenfalls um der Thätigkeit für den sittlich-religiösen Zweck willen.* Aber darin liegt es auch schon, daß das Leben *nicht als der Güter höchstes* angesehen und geliebt werden darf — das höchste Gut ist vielmehr eben jener sittlich-religiöse Zweck, kurz gesagt, das Reich Gottes. Kann das Leben nur bewahrt werden um den Preis dieses höchsten Gutes, und umgekehrt, kann das höchste Gut nur bewahrt oder gewonnen werden um den Preis des Lebens, so ist dieses hinzugeben (Mtth. 16, 25. 26. vgl. Luk. 27, 33: „um meinetwillen", in ihm stellt sich hier das höchste Gut gleichsam persönlich dar). Es ist also die Werthschätzung des Lebensgutes bei Jesus eben die, welche auch sonst eine jede edle Moral hat. So wenig sonst dem Leben kein wahrer Werth gelassen ist, wenn es nicht als höchstes Gut angesehen wird, so wenig auch bei Jesus; so wie auch sonst um des sittlichen Wirkens und der daraus fließenden Befriedigung willen das Leben als Gut geachtet wird, so auch bei ihm.

Wenden wir uns jetzt zu den Angriffen, die Strauß auf die Moral Jesu richtet wegen der Anschauungen, die diese nach ihm *über das eheliche und Familienleben* hegt!

Diesem irdischen Lebensgut hat nach Strauß Jesus schon deshalb nicht gerecht werden können, weil er selbst ehelos blieb. Weil er selbst ohne Familie war, sei auch seine Lehre und sein Vorbild in dieser Beziehung unergiebig (S. 65). Und dieser äußere Mangel in Jesu Leben ist gegründet in dem Innern einer niedrigen Anschauung von dem Wesen des ehelichen Lebens. Jesus ist ja Dualist, und so geht durch seine Lehre, wie durch

die des Paulus, in Beziehung auf das Verhältniß der beiden Geschlechter zu einander ein ascetischer, auf dualistischer Grundanschauung ruhender Zug (S. 252). Aus dieser Anschauung heraus soll er die natürliche Grundlage der Ehe, den Zug, den Trieb des einen Geschlechts zum andern als etwas Unsittliches verworfen (S. 253), den Nichtvollzug dieses Triebs, die Ehelosigkeit, als ein Höheres, für Menschen höherer Ordnung vorbehalten (S. 65) und in einem nach Strauß offenbar ganz verwerflichen Sinn gesagt haben: „nicht alle fassen diese Rede, aber es gibt solche, die sich zu Verschnittenen gemacht haben um des Reiches Gottes willen“ (S. 82). Weil der Werth des ehelichen und familiären Lebens ihm nicht klar gewesen, habe er sich auch nicht gern in Familienangelegenheiten gemischt (S. 256); hat er es aber gethan, so hat er einen sehr strengen und in Betreff der Ehescheidung zu strengen Begriff von der Ehe entwickelt (S. 65 u. 255). Bei dieser Stellung Jesu zur Ehe kann die Veredlung, welche dieselbe, und besonders die Höherstellung, welche die Frau seit Jesu Zeiten gefunden, nicht ohne weiteres auf seine Rechnung gesetzt werden, es muß vielmehr unentschieden bleiben, ob Christenthum oder Germanenthum diesen großen Fortschritt bewirkt hat (S. 254 f.). Sonst weiß man über Jesus von hieher gehörigen Dingen nur noch, daß er ein Kinderfreund gewesen ist (S. 65).

Um der Begrenzung dieser Arbeit gemäß an der Ehelehre des Paulus vorüber und nur auf Jesus zurückzugehen, so ist doch vor allem der grundlegende Vorwurf, die dualistische Anschauung in Betreff der Sinnlichkeit, aus der dann diese ganze Verkennung der Ehe hervorgehen soll, bei ihm nicht zu finden, wie im ersten Theile nachgewiesen wurde. Woher sollte sie ihm bei dem Fehlen essäischer Anknüpfungspunkte, zu denen Strauß seine Zuflucht nimmt, auf dem gesunden „ehe- und kinderfrohen“ alt-testamentlichen Boden auch gekommen sein (siehe Strauß selbst S. 252)! Zu einer gründlichen Widerlegung dieser ganzen Darstellung ist es aber unumgänglich nöthig, auch noch auf die einzelnen Punkte einzugehen, gegen die er seine Angriffe richtet.

Also nach Matth. 5, 27—32. sei der Zug des einen Geschlechts zu dem andern vor der Ehe als innere Unzucht gebrand-

markt, während er doch zu den auf der Naturordnung selbst beruhenden, menschlichen Empfindungen gehört. Es ist unbegreiflich, wie Strauß übersieht, daß Jesus hier die Frage des Ehebruchs behandelt und demgemäß selbstverständlich von verehelichten Männern spricht. Diese brechen die Ehe nicht blos durch thatsächlich vollzogene Untreue gegen ihre Gattin, sondern schon dadurch, daß sie in unreiner Begehrlichkeit nach einem andern Weibe schauen. Diese Auslegung der Stelle ergibt sich als die richtige, zudem auch noch im Hinblick auf V. 29 u. 30: also lieber die Ehe gelassen, wenn sie nur ein durch solche Unreinheit vergiftetes Glied deines Lebens wäre; ebenso auch mit Bezug auf V. 31 ff., wo Jesus solchen gegenübertritt, die um anderweitiger Neigung willen die Ehe mit der seitherigen Gattin leichtsinnig auflösen möchten. Dieser Ausspruch also, der mit so vielem Schein gegen Jesus benützt wird, um in seine moralische Anschauung über das Verhältniß der Geschlechter zu einander einen dualistischen Zug einzutragen, gibt in Wahrheit zu solcher Unterstellung kein Recht. Jesus, der nach eben diesem Wort die Ehe als eine heilige, göttliche Ordnung betrachtet hat, hat selbstverständlich auch die Naturbasis gekannt, auf der diese Ordnung sich erbaut, und indem er die letztere sanctionirt, hat er auch jener ihre Berechtigung nicht versagt.

Damit sind wir schon zu einem zweiten Punkt, zur Anschauung Jesu von der Ehe selbst fortgeschritten. Wie nachdrücklich in der That der Herr dieselbe als eine heilige Gottesordnung hingestellt, dafür hat Strauß in seiner, man kann kaum anders sagen, als verdächtigenden Darstellung keinen Raum. Oder was ist es andres, wenn er schreibt, daß Jesus durch mancherlei Aussprüche diese natürlichen Bande gegen die geistigen in einer Weise heruntergesetzt habe, die zwar ihren guten Sinn habe, aber der Mißdeutung Raum gebe (S. 65), das Wort aber, das all' solcher Mißdeutung sofort den Boden entzieht, verschweigt?

Mtth. 19, 4—6.: „Habt ihr nicht gelesen, daß der Schöpfer sie von Anfang als Mann und Weib schuf? Und sagte: darum wird der Mensch Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und werden die zwei ein Fleisch sein, so daß es nicht

mehr zwei sind, sondern ein Fleisch. Was denn Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden." Das ist die vollste und klarste Anerkennung, die es nur geben kann. Wenn wir bedenken, was es im Munde Jesu heißen will, „der Schöpfer schuf sie von Anfang als Mann und Weib", so muß jeder Versuch, ihm nun doch wieder irgendwie die Anschauung unterzuschieben, als sei die Ehe eine von der Sinnlichkeit befleckte Sache, „die eigentlich nicht sein sollte", in nichts zusammensinken. — Und damit auch die Behauptung von Strauß, daß Jesus die Ehelosigkeit als ein Höheres, für Menschen höherer Ordnung aufbehalten habe (S. 65). Denn wie sollte er die Ehelosigkeit ihnen als etwas Höheres, als eine höhere Stufe der Sittlichkeit aufbehalten haben, wenn er die Ehe nicht für eine niedrere, für ordinäre Menschen genügende Stufe derselben gehalten hätte, und wie hätte er sie dafür halten können, als eben auf Grund jener Anschauung, die er aber eben nicht gehabt hat, daß sie durch ihre sinnliche Basis doch eigentlich unrein sei? Inwiefern sich aber jene Behauptung von Strauß auf die berufene Stelle von den „Verschnittenen um des Himmelreichs willen" (Mtth. 19, 12.) bezieht, so ist es unerläßlich, auf dieselbe einzugehen. Der Gedankengang in V. 12 ist der: es gibt mancherlei Gründe, aus denen die Menschen nicht „ehelich werden" (V. 11), theils liegen sie in einem Naturfehler, theils in menschlichen Willkürakten, theils liegen sie im Himmelreich, d. h. im Zweck sittlicher Vollkommenheit. Dies letztere gilt den Jüngern: Jesus hat im Vorhergehenden einen sehr strengen Begriff von der Unauflöslichkeit der Ehe aufgestellt. Darauf sagen die Jünger: „Wenn das Recht zwischen Mann und Frau so (d. h. so streng) ist, dann ist es nicht gut ehelich werden." Sie sind offenbar noch tief in den laxen Ehescheidungsgrundsätzen der Gesetzeslehrer, auch des R. Hillel, verstrickt und meinen es aus solch sittlicher Laxheit heraus; er aber sagt aus dem tiefsten sittlichen Ernst heraus: ja, wenn einer nicht die Kraft hat, Treue zu halten, dann ist es für ihn besser, daß er sich der Ehe enthalte, um nicht sittlich verwerflich zu werden, daß er sich zum Verschnittenen um des Himmelreichs, um der sittlichen Reinheit, um des ewigen Lebens willen mache.[1]

[1] Wie ächt israelitisch der Ausdruck „sich zum Verschnittenen



Aus dem Zusammenhang erhellt also, daß hier zunächst keineswegs die Rede davon ist, die Ehelosigkeit „Menschen höherer Ordnung“ als „ein Höheres“ vorzubehalten, im Gegentheil, sie ist noch niedrigstehenden Menschen angerathen, weil sie des Höheren, der Ehe, noch nicht würdig sind. Wäre aber dies vielleicht ein unberechtigter Rigorismus? Wenn es sittlich unzulässig ist, daß der in die Ehe tritt, der keine Aussicht hat, eine Frau ernähren zu können, so wird Jesus nicht zu viel sagen, wenn er es für sittlich unzulässig erklärt, daß in die Ehe tritt, wer in sich nicht die moralische Kraft fühlt, sie heilig zu halten. — Jedoch das Wort von den Verschnittenen um des Himmels willen hat auch seine Kehrseite; an sich spricht es eben den Grundsatz aus, daß es sittliche Pflicht werden könne, sich der Ehe zu enthalten, und durch die Thatsache der Ehelosigkeit Jesu wird dieser Grundsatz doch auch dahin ausgelegt, daß diese Pflicht auch an sittlich Hochstehende herantreten könne. So ist Jesus in der That „um des Himmelreichs willen“, um seine Lebensaufgabe erfüllen zu können, ehelos geblieben und mußte es bleiben — aber nicht, weil die Ehe an sich etwas unreines, unheiliges wäre, sondern nur, weil sie ihrer ganzen Art nach ihm ein Hemmniß für seinen speziellen Beruf geworden wäre und für den Zweck, zu dem er berufen war. Auch die Ehe ist der Güter höchstes nicht; aber wenn sie um eines höheren, allgemeineren Zweckes willen gelassen werden muß, dann ist nicht die Ehelosigkeit das Höhere, sondern dieser Zweck, und nur niedriger als dieser Zweck ist dann die Ehe, aber nicht niedriger als die Ehelosigkeit. Diese ist dann für den, der sie zu übernehmen hat, nicht ein Höheres, sondern die einfache sittliche Pflicht, nicht ein moralischer Komparativ, sondern der moralische Positiv.

Aus der hohen Meinung Jesu von der Ehe leitet sich auch sein strenger Begriff von der Ehescheidung her. Für

machen“ als Bild für den Gedanken „sich des ehelichen Lebens enthalten“ ist, das zeigt ganz deutlich ein von Keim beigebrachtes rabbinisches Wort (Jes. v. Naz., III., 282): qui semet ipsos castrant per integros sex dies hebdomadis legique incumbunt, nocte vero sabbatis demum rei uxoriae operam dant.

Strauß offenbar ein besonderer Anstoß, da er wiederholt davon redet. Keine Scheidung, außer im Falle des Ehebruchs, durch den die Ehe ja bereits faktisch geschieden ist, das sei zu idealistisch, trage zu wenig den in solchen Fällen mitwirkenden realen Faktoren Rechnung. Daß er aber in der That hier wirklich auf dem besten Wege ist, der Laxheit Thür und Thor zu öffnen und am Ende die subjektive Caprice zur Ehescheiderin zu machen, zeigen die Worte (S. 256), daß sich zu dem Ehebruch mit dem Fortschreiten der Bildung eine Menge feinerer Differenzen gesellt haben, die eine gedeihliche Fortsetzung des ehelichen Lebens ebenso unmöglich machen können, wie der Ehebruch. Es ist das Gebot Jesu ein ideales Prinzip, das er aber nicht der positiven Gesetzgebung aufzwängen will. Diese sucht allerdings ihre Aufgabe „durch Compromisse" zu lösen und muß sie so lösen; aber für diese Compromisse den idealen Faktor, den wahrhaft sittlichen Gesichtspunkt hingestellt zu haben, das müßte doch auch Strauß Jesu zugestehen.

Und mit diesem strengen Begriff über Ehescheidung hat Jesus nun eben das zu Stande gebracht, wovon Strauß sagt, es sei nicht recht klar, woher es komme: nämlich dem Weib seine wahre Stellung angewiesen und gesichert. Allerdings in seiner Anschauung von der Gleichberechtigung jedes Menschenkinds als eines Gotteskinds liegt der wahre innere Grund hievon; aber das starke äußere Mittel, dieser Idee in Beziehung auf die Stellung des Weibs zum Sieg zu verhelfen, ist der strenge Ehescheidungsbegriff. In Israel, in Hellas und Rom herrschten hierüber laxe Begriffe und im Zusammenhang damit im Großen und Ganzen eine niedere Stellung des Weibs in der Ehe und des Weibs überhaupt, als eines zu solcher Ehe bestimmten Wesens. Durch den strengen Begriff Jesu ist die Frau der Willkür des Mannes enthoben und ihre Würde ihr garantirt; sie ist nicht mehr blos Spielball seiner Laune, Schaffnerin seines Hauses, sie nimmt ihre feste Stelle als gleichberechtigte sittliche Persönlichkeit zu seiner Seite ein. So sehr der germanische Geist in diesem, wie in andern Stücken dem Christenthum entgegenkam, so ist das durchschlagende Verdienst Jesu doch

nicht zu verkennen, und insbesondere nicht zu vergessen, daß auch in nicht germanischen Völkern seit ihm die Stellung der Frau eine höhere und bessere geworden ist.

Was nun noch das eigentliche Familienleben in seinen verschiedenen Beziehungen betrifft und des ehelosen Jesus angeblich verständnißloses und für die sittliche Nachahmung unergiebiges Verhalten in diesem Stücke, so ist mit Recht (Weiffenbach) schon hervorgehoben worden, daß der im Kreise der Seinen waltende Hausvater eine Lieblingsfigur in Jesu Gleichnissen ist. (Mtth. 20, 1. 11. 13, 52.) Auch für das Verhältniß des Weibes als Mutter hat er ein Verständniß; denn Luk. 23, 28. und 29. nennt er als das Symptom einer schrecklichen, ganz abnormen Zeit, daß das, was sonst des Weibes höchste Wonne ist, dann ein Unglück, das, was ihm sonst ein Unglück erscheint, dann ihm wie ein Segen sein werde. Die Liebe Gottes zu den Menschen will er ausdrücken und thut's, indem er auf Väter hinweist, die den kindlichen Bitten nicht widerstehen können. (Mtth. 7, 7. ff.) Den Herzenswunsch der Mütter, ihren Lieblingen den Segen des göttlichen Profeten zuzuwenden als ein schönes Erbtheil für's Leben, er hat ihn gar wohl verstanden. (Mtth. 19, 13—15. u. Par.) Für die Spiele der Kinder am Markt hat er ein Aug (Mtth. 11, 16. vgl. Luk. 7, 32.), und wenn er die Gesinnung zeigen will, der das Himmelreich gehört, so nimmt er ein Kind und stellt es mit seinem reinen, demüthigen Sinn unter seine Jünger. (Mtth. 18, 2. ff. vgl. wieder Mtth. 19, 13. ff. u. Par.) Wahrhaftig, was wir aus alledem herausspüren, das ist die tiefste Sympathie für alles, was im Familienleben ächt menschlich, ächt göttlich ist! Und so hören wir denn aus seinem Mund auch die Stimme der Natur gegenüber von falscher, religiöser Unnatur: „Gott hat geboten, du sollst Vater und Mutter ehren . . . aber ihr lehret: wer zu Vater oder Mutter spricht, wenn ich's opfre, ist dir's viel nützer, der thut wohl; . . . . und habt also Gottes Gebot aufgehoben um eurer Aufsätze willen". (Mtth. 15, 3—6.) Er selbst mußte um des Himmelreichs willen auf Ehe und Familie verzichten, aber seinen Jüngerkreis sucht er sich zum Familienkreis zu gestalten. Er ist nach seinem eignen Wort (Mtth. 10, 25.) ihr

Hausvater und sie nennt er (Mark. 10, 24.) seine Kinder. Und wie schwer ihm das Scheiden aus dieser seiner Familie (Mark. 3, 34. 35.) wird, das klingt aus den Worten heraus: „Mich hat herzlich verlangt, dies Osterlamm mit euch zu essen, ehe denn ich leide." (Luk. 22, 15.)

So gerecht ist Jesus einer Ordnung geworden, der er persönlich fremd bleiben mußte — so sehr sind die Aussprüche Luthers „über den Werth der ehelichen, häuslichen Pflichterfüllung, über die Thätigkeit einer Hausfrau, einer Mutter" nicht nur „von der gesundesten Menschlichkeit", sondern auch von der gesundesten Christlichkeit, von der Christi selbst. (Vgl. Str. S. 82.)

Wir gehen nun über zu den Vorwürfen, welche Strauß dem Verhalten Jesu und seiner Moral zum Gebiet des Patriotismus und der Politik, zum Gut des Vaterlandes und des Staats gemacht hat. — Nicht nur für kriegerische Tugend hat er keine Seligpreisung, sondern auch für Vaterlandsliebe, für irgendwelche bürgerliche Tüchtigkeit hat er kein Wort; denn das Wort: „gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist" sei ja doch nur eine kluge Ausflucht. Mildernde Umstände will Strauß hier allerdings zugestehen, Palästinas Lage unter Rom glich der Polens unter Rußland. Eine kriegerische Erhebung konnte nur noch größeres Elend bringen, eine friedlich bessernde Thätigkeit war unter der römischen Mißwirthschaft kaum möglich. So blieb nur Verschwörung, oder, bei der Unmöglichkeit weltlicher Reform, Verirrung in schwärmerische Zukunftshoffnungen — dies wäre dann der Fall Jesu. (S. 64 ff.)

Hiegegen ist vor allem die Frage richtig zu stellen: was sollte und wollte Jesus sein? Nicht ein politischer Erretter, nicht ein socialer Messias, sondern ein sittlich-religiöser Erneuerer seines Volks und der Menschheit. Direkte politische und sociale Thätigkeit, auch Lehrthätigkeit darf man also gerechterweise von ihm gar nicht verlangen und aus ihrem Mangel für seine Anschauungen über diese Dinge ungünstige Schlüsse nicht ziehen. Aber daß er für sein Volk ein Herz und für den Staat ein Verständniß gehabt hat, wenn er auch nicht in extenso darüber lehrte, das

ergibt sich aus seinem Thun und Reden all' jenen Vorwürfen gegenüber doch klar und deutlich. Und da Israel, das Volk, zu seiner Zeit kein Staat mehr war, da also für ihn die Begriffe Volk und Staat sich nicht decken, so müssen wir, um das nachzuweisen, getrennt betrachten, wie er und seine Moral sich zum Volk und wie sie sich zum Staat stellt.

War Jesus vielleicht zu universalistisch, um für sein Volk ein Herz zu haben? Diese Meinung liegt Strauß fern, der es ja bezweifelt, ob Jesus überhaupt zum Universalismus durchgedrungen (S. 58). Dann aber hätte er auch umsomehr das Nationalpatriotische an ihm anerkennen sollen. Die Wahrheit ist die, daß die Idee des Reichs Gottes allerdings eine im besten Sinn kosmopolitische ist, und daß er sich dessen von Anfang an voll bewußt war, das beweisen die Worte: „ihr seid das Licht der Welt, das Salz der Erde". (Mtth. 5, 13. 14.) Aber in der Art, wie Jesus anfängt, diese Idee zu verwirklichen, zeigt er sich wahrhaft national: „Gehet nicht auf der Heiden Straßen und nicht in der Samariter Städte, sondern zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel." (Mtth. 10, 5. 6.) Besonders kräftig drückt sich sein Nationalgefühl Mtth. 15, 26. dem kananäischen Weib gegenüber aus (τεκνα—κυναρια). Selbstverständlich hat diese Stellung Jesu zu seinem Volk auch einen religiösen Grund, aber darum doch nicht minder auch einen natürlich-patriotischen; das ist ja das Eigenthümliche in Israel, die Verbindung des Nationalen und Religiösen in der theokratischen Anschauung. So sieht Jesus sein Volk schmachtend unter politischem Druck und religiöser Dürre und es jammert ihn desselben (Mtth. 9, 36. ff.); so hat er ein Herz für den geringsten Volksgenossen, eben weil er ein solcher ist, für Zachäus, „sintemal er auch Abrahams Sohn ist", für ein verkrümmtes Weib, „die doch Abrahams Tochter ist" (Luc. 19, 9. 13, 16.). Nicht durch äußere sociale oder politische Besserungen wollte er seinem Volk helfen, sondern von Grund aus durch sittlich-religiöse Erneuerung; allein sofern natürlich die innere Umwandlung auch nothwendig Veränderungen im äußeren Verhalten und Zustand hätte hervorbringen müssen, insofern kann man sagen, daß auch ein politisches (und sociales) Moment in seinem Plan lag (Schmid). Und als

er seine Absicht innerlicher Erneuerung des Volks am Widerstand der herrschenden Kreise Jerusalems und an der Theilnahmlosigkeit der Menge unrettbar scheitern sieht, da sieht er auch in Folge davon die politische und nationale Katastrophe hereinbrechen. Da kommt dann seine Vaterlands- und Volksliebe in Worten der schmerzlichsten Wehmut zu Tage (Mtth. 23, 36—39. cfr. Luk. 13, 14. f.; auch Luk. 19, 41.): „Wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen wie eine Henne ihre Kichlein versammelt unter ihre Flügel — und ihr habt nicht gewollt! Siehe euer Haus wird euch wüste gelassen werden . . .!“ Das ist freilich kein Wort über Vaterlandsliebe, aber eins voll von Vaterlandsliebe, so voll davon, wie sein ganzes Leben und Wirken. Und so wird die Ergiebigkeit seines Vorbilds für eine wahrhaft sittliche Stellung zu Volk und Vaterland nicht zu bestreiten sein.

Allein sein Verhalten gegen den Staat! Daß er für das galiläische Staatswesen unter dem Tetrarchen Herodes Antipas kein Wort der Anerkennung hat, das wird ihm Niemand verargen. Denn nicht als eine, wenn auch mangelhafte, doch immerhin sittlich werthvolle Rechtsordnung, sondern nur als ein verächtlicher Fürstendienst stellt diese Herodesherrschaft sich dar. (Luc. 13, 32., Mtth. 11, 7. 8.) Der eigentliche Staat tritt ihm gegenüber im römischen imperium und in dem, in dessen dominirender Stellung sich die Hoheit dieses imperium, die Staatsidee, zusammenfaßt, im Cäsar. Und diesem Staat mit seinem Oberhaupt gegenüber hat er das Wort gesprochen: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“. (Mtth. 22, 21.) Es ist entschieden unrichtig, wie Strauß die offene Anerkennung des Staats, die hierin liegt und stets gefunden worden ist, wegzuschaffen sucht; denn es handelt sich nicht darum, daß Jesus durch dieses Wort seinen Gegnern ausgewichen ist, sondern um das Prinzip, das Jesus anführt, um ihnen auszuweichen, um den Grundsatz, durch dessen Anwendung er ihre Plane kreuzt. Und dieser Grundsatz besteht nun eben doch in der Betonung der höchsten sittlich-religiösen Pflicht gegen Gott einerseits, in der Betonung der Pflicht gegen den Staat andrerseits, und in der Anerkennung, daß die Erfüllung dieser beiderseitigen Verpflichtungen

sich keineswegs gegenseitig ausschließe. Oder von der Kehrseite betrachtet: Gott und das Reich Gottes ist zwar das höchste Gut, aber auch der Staat mit seiner Obrigkeit ist ein hohes Gut, und beide Güter können gleichzeitig anerkannt werden durch die Erfüllung der Pflichten gegen sie. Wenn Jesus trotz seiner Stimmung als patriotischer Sohn seines Volks und trotzdem, daß ihm die großen Schäden des römischen imperium natürlich nicht verborgen sind (vgl. Mtth. 20, 25: Ihr wisset, daß die Herrscher der Völker sie unterjochen und die Großen sie vergewaltigen), dennoch sagt: gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, nämlich Gehorsam und Treue, so ist dies ein Zeichen, *daß er, abgesehen von der jeweiligen Zuständlichkeit des Staats, in der staatlichen Ordnung als solcher eine göttliche Einrichtung, ein menschliches Lebensgut sieht.*

Neben diesem Hauptpunkt, der principiellen Anerkennung des Staats durch Jesus, sind nun aber noch einige Einzelheiten in Betracht zu ziehen, um die Einwände von Strauß vollständig zu erledigen. — Der Vorwurf, daß Jesu Moral nur *ein möglichst leidendes Verhalten* zulasse, gestaltet sich hier speciell dahin, daß dieselbe für alle bürgerliche Tüchtigkeit kein Verständniß und keinen Raum haben könne. Allein der Grundsatz: „*nicht dem Bösen widerstehen*, sondern, wer dich schlägt auf den rechten Backen, dem biete auch den andern“, ist nicht ein Gesetz, sondern ein ideales Princip. Er bezieht sich auch nicht auf die Bekämpfung von allgemeinen Uebeln und Nothständen oder von Personen, die dem Allgemeinen schädlich sind. Da hat er selbst ja mit aller Energie „dem Bösen widerstanden“; vielmehr geht jener Grundsatz auf rein persönliche Verhältnisse, auf persönliche Kränkungen. So braucht er sich auch nicht erst „aus dem gesunden Menschenverstand zu corrigiren“ (S. 81), aus dem er vielmehr schon stammt und in paradoxer Form die Nachgiebigkeit und Versöhnlichkeit bis zur Grenze der Möglichkeit einschärft. Wenn aber Jesus dem Staat ruhige und friedfertige Bürger zuführt, so wird dieser es ihm nur zu danken haben. — *Das Verbot des Eides* (Mtth. 5, 33. ff.) ist nicht gegen den gerichtlichen Eid, sondern gegen all die mancherlei Schwurformeln gerichtet, hinter denen sich die Unwahrhaftigkeit im Handel und

Wandel versteckt, und soll die absolute Wahrhaftigkeit in's Herz pflanzen und in den bürgerlichen Verkehr bringen. — Die kriegerische Tugend preist er allerdings nicht selig. Gewiß hat er auch den Krieg als ein Uebel angesehen, und die preist er selig, die ihn hindern, die Friedensstifter (Mtth. 5, 9). Etwas ganz andres aber ist es, ob nach ihm der Kriegerstand ein solcher ist, in welchem der Mensch persönlich seiner sittlich-religiösen Aufgabe nicht genügen kann, und Jesu diese Ansicht unterzulegen, das verbieten einfach die Thatsachen. So wenig Johannes der Täufer den Soldaten das Aufgeben ihres Standes zumuthete, damit sie dem künftigen Zorngericht entgehen (Luk. 3, 14.), so wenig muthet Jesus dem Centurio zu Kapernaum etwa zu, daß er den Dienst verlasse, um des künftigen Himmelreichs willen, preist ihn vielmehr als einen Mann von seltenem Glauben. (Luk. 7, 2. ff.) Ja indem er das Vertrauen auf Gott, ohne dessen Willen kein Haar von des Menschen Haupt fällt, in die Brust pflanzt, legt er damit auch für den Krieger den Grund des ächten Muthes. (Mtth. 10, 28.) — Nimmt man dazu noch die heilige Festigkeit, die Jesus dem Fundament alles Staatswohls, der Familie, gegeben hat, so ist man gewiß berechtigt, zu sagen: er hat den Staat nicht nur principiell anerkannt, sondern auch faktisch auf's zuverlässigste fundamentirt, indem er ihm Heilighaltung der Familie, Friedfertigkeit und Versöhnlichkeit, Treue und Wahrhaftigkeit, unverzagten Todesmuth, kurz einen reichen Schatz von bürgerlicher und kriegerischer Tüchtigkeit zur Verfügung stellt.

Den stärksten Vorwurf, den absoluter Kulturfeindlichkeit erhebt aber Strauß gegen Jesu Moral wegen ihrer Stellung zu Erwerb und Besitz. S. 62 ff.: „Vor allem das Streben nach irdischen Gütern, ja selbst der Besitz von solchen, sofern man sich dessen nicht freiwillig entäußert, ist vom Uebel." Zum Beweis wird auf das Gleichniß vom reichen Mann und auf die Antwort Jesu an den reichen Jüngling hingewiesen, „der was Uebriges thun möchte, und dem Jesus nichts Besseres zu rathen weiß, als Alles, was er habe, zu verkaufen und den Armen zu geben" (S. 81). Der Kultus der Armut und des Bettels sei dem Christenthum mit dem Buddhismus gemein, und die Bettelmönche des Mittelalters seien ein ächt christliches In-

stitut. Der Erwerbstrieb, diese Ursache von einer Menge humaner und geistiger Güter, sei grundsätzlich verkannt, und somit das Christenthum kulturfeindlich. Alle vernünftige Stellung der modernen Christenheit zu Erwerb und Besitz sei nur durch bewußte oder unbewußte Inconsequenz und mit mehr oder weniger schlechtem Gewissen möglich.

Vergleichen wir nun die moralischen Anschauungen Jesu selbst über Erwerb und Besitz mit dieser Darstellung, die Strauß ihnen zu Theil werden läßt! Strauß redet mit Buckle vom Erwerbstrieb so, als ob es einen solchen Trieb an sich gäbe, während er doch stets nur mit Rücksicht auf bestimmte Zwecke, entweder humane, sittliche, oder selbstische, unsittliche sich regt und bethätigt. Nur gegen einen Erwerbstrieb und eine Erwerbsthätigkeit letzterer Art richten sich Jesu Worte über's Schätzesammeln (Mtth. 6, 19. ff.); denn es ist nicht zu verkennen, daß er hier redet vom „Schätzesammeln als solchem", von der reinen Hingabe an's Irdische, durch welche die höheren Ziele des Menschen außer Geltung gesetzt werden. Es ist hiebei zuzugeben, daß auch solch ein Erwerben die Ursache von Entdeckungen, Fortschritten u. dergl. werden kann, die dann Güter für die Menschheit werden, aber für die persönliche sittliche Beurtheilung des in solchem Erwerben aufgehenden Individuums hat ja das keine Bedeutung.

Daß es aber auch einen Erwerbstrieb und eine Erwerbsthätigkeit gibt, die sittliche Ziele in's Auge fassen und mithin selbst sittlich sind, das ist doch Jesu nicht verborgen geblieben. Dies ist so sehr etwas Selbstverständliches auch für den Herrn, daß er es namentlich seinem Volk gegenüber, wo vielmehr Warnung vor Uebertreibung nöthig war, nicht erst lehren muß. So sagt er (Luk. 12, 15.): „Sehet zu und hütet Euch vor aller Habsucht; denn man braucht keinen Ueberfluß, um von seinem Vermögen zu leben." Indem er hier vor dem habsüchtigen Erwerben warnt, das nach Ueberfluß trachtet, blos eben um Schätze aufzuspeichern, die man zum Leben doch nicht braucht, erkennt er das Trachten nach einem Besitz, von dem man leben könne, als etwas, vor dem man sich nicht zu hüten habe, als sittlich erlaubt an. Und wie sehr er diese auf sittliche Zwecke gerichtete Erwerbs-

thätigkeit als sittlich berechtigt, ja als sittliche Pflicht voraussetzt, das zeigen wieder und wieder seine Gleichnißreden, bei denen oft die sittliche Verpflichtung zu solcher Thätigkeit geradezu das tertum comparationis ist, das sie allein verständlich macht. So Mtth. 20, 1. ff. die Arbeiter im Weinberg, besonders V. 6 die tadelnde Anrede an die Müßiggänger; die Söhne, die in des Vaters Weinberg arbeiten sollen, Mtth. 21, 8.; der Weingärtner, der den Baum pflegt, Luk. 13, 6.; der Sämann, der das Feld bestellt, Mtth. 13, 3. ff.; die eifrigen Knechte, die das Feld ausjäten wollen, Mtth. 13.37.; die Arbeiter in der Ernte, Mtth. 9.37.; die Fischer in ihrem Gewerbe, Mtth. 13, 48.; der treue Haushalter, Mtth. 24, 45. ff.; die Diener, die des Herrn Kapital umtreiben, Mtth. 25, 14. ff,; der königliche Herr, der mit seinen Knechten Abrechnung hält, Mtth. 18, 23. ff.; der Kaufmann auf seinen Reisen, Mtth. 13, 45.; der Mann, der die Kosten eines Bau's überschlägt, Luk. 14, 28.; das Weib, das den verlorenen Groschen sucht, Luk. 15, 8. Nicht gerade bei all' diesen Vergleichungen läßt sich natürlich behaupten, daß Jesus in den höhern Sinn auch die angeführten Thätigkeiten im buchstäblichen Sinn als sittliches Recht oder sittliche Pflicht eingeschlossen habe. Aber man muß doch zugestehen: wer so von diesen irdischen Erwerbsthätigkeiten als von selbstverständlichen Sachen geredet und dieselben nirgends ausdrücklich verworfen hat, der konnte unmöglich den Menschen dieselben als etwas hinstellen wollen, das eigentlich nicht sein sollte. — Aber es erhebt sich nun die Frage, ob nicht sein „Sorget nicht" doch eben solch ein direktes Verwerfungsurtheil über alle Erwerbsthätigkeit ist, auch über auf gewiß sittliche Ziele, auf Beschaffung von Nahrung und Kleidung gerichtete? Müssen nicht der Hausvater, die Hausmutter, die in dieser Richtung thätig sind, stets dabei ein schlechtes Gewissen haben (S. 81)? Es wäre wirklich ein unvollziehbarer Gedanke, den, der uns in seinen Gleichnissen eine solch genaue Beobachtung und Kenntniß der manchfachen Wege verräth, auf denen mit Mühe und Arbeit das Vermögen erworben werden muß, von dem man leben kann, nun wieder als einen solch überspannten, für alle Realitäten blinden Idealisten vorzustellen, der meint, es werde den Seinen alles in den Schooß fallen, ohne daß sie einen

Finger rühren! Oder wäre die Vermittlung die, daß er mit ihnen als eine Bettlerschaar von Almosen lebte und das so in's Unendliche weiter dachte? Diese Vorstellung von Jesus und seinen Jüngern ist eine ebenso unrichtige wie unwürdige: Jesus sendet sie wohl Mtth. 10, 9. ohne Geld aus, aber nicht Almosen sollen sie erbetteln; „umsonst habt ihr es empfangen, umsonst gebet es". Was ihnen aber die Freundschaft der Leute an Herberge und Bewirthung zukommen läßt, das ist ihr redlicher Verdienst für ihre sittlich-religiöse Berufsarbeit: „der Arbeiter ist seines Lohnes werth". (Mtth. 10, 10.) Und selbst wenn man jene unrichtige Vorstellung von Jesus und seinen Aposteln einen Augenblick zugeben wollte, so ist doch nicht zu vergessen, daß zu den Seinen auch zu Jesu Lebzeiten schon viele gehörten, die er nicht zu missionirendem Umherziehen verwendete, sondern in ihrer Lebenslage ließ, und daß er, der ja für die Zukunft eine Ausbreitung seines Reichs in alle Weiten der Menschheit in's Auge faßte, dabei vollends nicht eine Menschheitsgemeinde von lauter Missionaren im Auge haben konnte. So weit hat Jesus auch denken können und auch so weit, daß bald Niemand mehr Almosen empfangen kann, wenn Niemand mehr Besitz erwerben darf! Man darf auch die Lösung nicht darin finden wollen, daß er auf den demnächstigen Hereinbruch des überirdischen Gottesreichs gehofft und gedacht habe, so lange werde es schon noch gehen. Dieser Zeitpunkt ist ihm sicher damals, als er sein „Sorget nicht" ausrief und wo er noch eine ganze lange Saat- und Wachsthumszeit des Reichs vor sich sah, nicht als ein naheliegender vorgeschwebt. Aus alle dem folgt nun aber auch mit Nothwendigkeit, daß jenes Wort unmöglich im Sinn einer Verurtheilung aller Erwerbsthätigkeit gemeint sein kann. Nicht diese Thätigkeit an sich, sondern eine gewisse Sinnesart verwirft er, die sich damit verbindet, eine heidnische Gesinnungsart, aus der dann ein heidnisches Sorgen entsteht. (Mtth. 6, 31. 32.) Und da der israelitischen Anschauung die Heiden als solche gelten, deren Götter „Nichts" sind, die also eigentlich keinen Gott haben, so ist heidnisches Sorgen ein Sorgen, als ob kein Gott wäre, d. h.: 1. ein ängstliches, vertrauensloses Arbeiten um's Irdische, als ob kein

Gott wäre, der da hilft (Mtth. 6, 30. ολιγοπιστοι; Luk. 12, 29. μετεωριζεσθαι); 2. ein ausschließliches, reines Arbeiten um's Irdische, als ob kein Gott wäre, dessen Reich und Gerechtigkeit das höchste Gut ist, danach man am ersten trachten muß. (Mtth. 6, 33.) Also in Wahrheit, nicht die erwerbende, besitzerzeugende Thätigkeit an sich hat Jesus verworfen, sondern die ungöttliche Gesinnung, mit welcher sie im „Sorgen" verquickt ist und diese ganze Verquickung selbst. In energischer Weise ist (um mit Keim zu reden, der übrigens das μη μεριμνατε anders fassen will) „dieser Idealismus aufgebrochen" und hat „die obere Bestimmung des Menschen" hineingestellt in's Weltgetriebe. „Nur einmal Idealismus, gottesdienstliche Höhe im Leben, die irdische Arbeit findet sich von selber wieder" — oder richtiger, sie bleibt von selber. Es ist doch nichts andres, was Jesus in seiner Weise gethan hat, als daß er, wie Strauß dies ausdrückt, „den Erwerbstrieb unter die Controle der höheren Bestimmung des Menschen stellt."

Hat nun Jesus dem Erwerb unter der nöthigen Einschränkung die sittliche Berechtigung nicht abgesprochen, so wird er auch den Besitz an sich nicht für ein Unrecht angesehen haben. Seine Ansicht über den Besitz spricht er zunächst dahin aus, daß derselbe als etwas Aeußerliches dem Menschen das wahre Ziel für seine Seele nicht geben könne (Mark. 8, 36. 37.) und daß der Besitz, wenn das Herz sich an ihn hängt, dasselbe Gott entziehe. (Mtth. 6, 24.) Darum ist es Jesu Forderung, daß sein Jünger zu Gunsten einer völligen Hingabe an das höchste Gut, wie allem Andern, so auch dem irdischen Besitz innerlich entsagen, innerlich von seinen Banden sich frei machen müsse. Daß er auch äußerlichen Verzicht verlangt, also den Besitz als solchen für vom Uebel, die Armut als solche für ein Verdienst angesehen habe, dieser Vorwurf gegen Jesu Moral kann nur auf Grund der ebionitisch beeinflußten Quelle des Lukasevangeliums erhoben werden, die Moral Jesu selbst, wie sie uns abgesehen davon sich darstellt, trifft er nicht. Diese Ansicht über die Lukasquelle, die einst auch Strauß getheilt und die doch eine ziemlich allgemeine ist,[1] kann Verfasser

[1] Weizsäcker, Keim, Weiffenbach, Hase.

sich natürlich hier nur aneignen und muß sich hier nur auf einige Hauptpunkte beschränken, an denen sie besonders als richtig sich erweist. Die Werthschätzung des Almosens als solchen ist jüdisch im Sinn des späteren Sopherismus (Tob. 4, 11. Sir. 29, 15. ff.), Jesus aber hat den Kultus der Armut durch's Almosen vielmehr beschränkt, als ermuthigt (Mtth. 6, 2. ff. vgl. 26, 18. u. 15, 6.); wie soll er nun ein Gebot gegeben haben, wie Luk. 12, 33.! Hier ist die ebionitische Verkennung des Wortes Jesu von den Schätzen bei Gott (Mtth. 6, 20.) deutlich. Aus der inneren Verdorbenheit des Herzens, aus der sündigen Gesinnung, welche unter levitischer Reinheit sich verbirgt und aus dem Herzen heraus muß (Mtth. 23, 27. 28.), wird bei Lukas (11, 41.) das Geld, der ungerechte Mammon, der als Almosen herausgegeben werden muß. Aus den πτωχοι τω πνευματι, die hungern und dürsten nach Gerechtigkeit (Mtth. 5, 2. 6.), werden bei Lukas einfach πτωχοι, die leiblich hungern und dürsten müssen, was noch besonders deutlich wird durch das Wehe über die Reichen, die eben als Reiche es hier gut, mithin ihren Trost dahin haben (Luk. 6, 20. ff.). Ist diese Kritik unumgänglich, so ist sie doch ein klarer Beweis, daß die kritische Betrachtung der Evangelien keineswegs zerstörend wirken muß, sondern in der That aufbauen hilft. Denn wie sonst, angesichts solcher und ähnlicher Lukasstellen Jesu Verhalten gegen die Strauß'schen Vorwürfe vertheidigt werden könnte, ist nicht zu sehen. So aber wird es durchaus unerlaubt sein, auf Grund derselben (also auch von Luk. 16) der moralischen Würdigung des Besitzes durch Jesus ein Verdammungsurtheil zu formuliren. Aber erscheinen uns nicht auch nach Matthäus und Markus er und seine Jünger als solche, die sich ihres Besitzes entäußert haben zu freiwilliger Armut, und drückt sich darin nicht also dennoch die sittliche Verwerfung desselben aus?

Ueber die Vermögensverhältnisse des Herrn erfahren wir gar nichts Näheres; daß er nicht wohlhabend gewesen, das ist wohl ersichtlich, nirgends aber, daß er arm gewesen — das Wort Mtth. 8, 20. vgl. Luk. 9, 58. geht ja offenbar nicht auf eine ihn drückende Armut, sondern darauf, daß er in Folge seines Berufs, vielleicht auch in Folge von Nachstellungen, ein

unstätes Wanderleben ohne sichere Heimat führen müsse. Ebenso schön wie richtig sagt Hase: „Wir dürfen den Herrn denken wie Sokrates, der für das unermeßliche Gute, das er ihnen brachte, seinen Freunden überließ, für die kleinen irdischen Bedürfnisse zu sorgen". Nur eine kleinliche Pedanterie, die für solch ein großes und freies Verhältniß kein Verständniß hat, könnte ihn darum tadeln; er hat da einfach selbst nach dem Grundsatz gelebt: „der Arbeiter ist seines Lohnes werth". — Seine Jünger aber haben zwar „Alles verlassen und sind ihm nachgefolgt" (Mtth. 19, 27.), also nicht blos Beruf, Heimat, Familie, sondern auch Haus und Besitz; allein letzteres nicht in dem Sinn, daß sie sich all' ihrer Habe durch Hingabe als Almosen hätten entledigen müssen. Mancherlei Spuren beweisen dies: Petrus hat auch nach seiner Berufung sein eigenes Haus in Kapernaum (Mtth. 8, 14. u. Par.); bei ihrer Aussendung sollen die Jünger kein Geld mitnehmen — sinnlos wäre dies Verbot, wenn's sie nicht hätten mitnehmen können, sei's, daß sie's vorräthig hatten, oder durch Verkauf von Eigenthum sich hätten verschaffen können. (Mtth. 10, 9.) Waren ihre Vermögensumstände wohl meist gering, so unterscheiden sie selbst sich doch bestimmt von den Armen (Mtth. 26, 9.); Johanna, die Frau des herodianischen Verwalters Chusa, Susanna und andere Anhängerinnen waren aber vermöglich und behielten ihr Vermögen. (Luk. 8, 3.) Auch in Bethanien sind offenbare Spuren von Wohlhabenheit (Mtth. 26, 6. ff.), und Joseph von Arimathäa ist ein reicher Mann gewesen und geblieben. (Mtth. 27, 57.) — Wir werden uns den Herrn durch diese Nachweisungen natürlich nicht aus dem Heiland der Armen und Elenden zum Freund einer mit Vorliebe aufgesuchten wohlhabenden Bourgeoisie machen lassen; aber das sehen wir daraus, daß er doch nicht der gewesen ist, als welchen ihn Strauß beinahe hinstellt, der Patron des Proletariats und der Bettler, dem Besitzthum ein Unrecht, Armut eine Tugend ist. — Noch erübrigt, um allen falschen Schein zu zerstören, die Zumuthung, die Jesus an den reichen Jüngling stellt und die ihm Strauß so übel auslegt, zu verstehen. (Mtth. 19, 16. ff.) Es ist nach dem Vorangehenden deutlich, daß es sich hier bei der Forderung, dem Besitz zu ent-

sagen, nicht um die Anwendung einer allgemeinen Regel auf irgend einen einzelnen Fall, sondern nur um die specielle, sozusagen pädagogische Behandlung eines ganz speciellen Falles handelt. Und wie richtig dieselbe war, das zeigt der Erfolg: durch die Forderung äußerer Loslösung von seinen Gütern kommt es sofort zu Tage, an was es dem Jüngling noch fehlt, nämlich an dem innern Lossein von dem Irdischen und an der unbedingten Hingabe an Gott um jeden Preis. Ob Jesus jene Forderung in vollem Ernst oder nur zur Prüfung an ihn gestellt, kann hiebei unentschieden bleiben; wenn aber auch das erstere der Fall ist, so haben wir lediglich kein Recht, weil keine Befähigung, besser als er zu beurtheilen, ob es für den Jüngling nach seinem individuellen Charakter nicht absolut nothwendig war, ihn äußerlich los zu machen, um ihn innerlich wahrhaft zu befreien. Durch das Zwiegespräch aber, das an diesen tragischen Fall sich anknüpft, wo eine edle Seele in den Banden des Mammons erstickt, fällt noch ein Licht auf Jesu Ansicht vom Reichthum insbesondere. Daß er die ganze Gefahr des Reichthums für die sittlich-religiöse Bestimmung des Menschen, die dämonische Macht des Goldes und all' der Genüsse nicht nur, sondern auch Bequemlichkeiten, die es gibt, den „Trug des Reichthums" (Mtth. 13, 22.) bis auf die Wurzel durchschaut hat, das zeigt das erschütternde Wort in V. 23. Aber ausdrücklich erklärt er selbst dies Wort dahin, daß der Eingang eines Reichen in's Himmelreich zwar sehr schwierig, doch aber nicht unmöglich, mit Gottes Hilfe vielmehr möglich sei. Dazu stimmt, daß er in den schon oben erwähnten Fällen die Hingabe der Güter von Reichen und Wohlhabenden nicht zur Bedingung seiner Jüngerschaft macht, daß er aber umsomehr allen Reichen gegenüber darauf dringt, sie sollen doch ja ihren Reichthum nicht zum Abgott werden lassen, dem sie dienen, weil sonst Gott und die Liebe zu ihm aus dem Herzen verdrängt werden müsse. (Mtth. 6, 24. cfr. Luk. 16, 13.) Wenn aber einer zu seinen Schätzen hin auch noch „reich ist in Gott" (Luk. 12, 21.), dann ist doch auch in Jesu Augen sein Reichthum ein wahres Gut, wenn er auch diesen Gedanken nicht eben weiter verfolgt haben mag, als dahin, daß durch ihn die Noth der Leidenden gelindert und die

Zwecke des Reiches Gottes — wie etwa durch jene Frauen — gefördert werden können. Darin liegt ja aber auch schon die doppelte Richtung beschlossen, nach welcher hin der Reichthum in allewege als Gut sich erweisen kann: Förderung berechtigter materieller, Förderung aller höheren geistigen Interessen in Religion, Politik, Wissenschaft, Kunst und Bildung überhaupt.

So ist denn die wahre Moral Jesu auch in Beziehung auf Erwerb und Besitz nicht eine kulturfeindliche Macht, wohl aber umgekehrt der Hort wahrer Kultur des Geistes und Gemüts gegen den kulturfeindlichen Materialismus, den groben eines gemeinen Mammonssinns und Fleischesdiensts, den feinen eines auf der Basis des Besitzes nur den Lebensgenuß stilisirenden Aestheticismus.

Eine letzte Gruppe von Gütern, welcher nach Strauß die Moral Jesu nicht soll gerecht werden können, haben wir soeben genannt: Wissenschaft, Kunst, Bildung überhaupt. Nicht nur persönlich war ihm die Erhebung zu denselben nicht möglich, sondern grundsätzlich nach seiner Anschauung von der Welt und vom Leben darin muß er sie verkennen. Wozu Bildung, wozu Wissenschaft, besonders auch Naturwissenschaft mit ihrem praktischen Gefolge von Entdeckungen, wozu Kunst? Das Alles ist von dieser Welt und für diese Welt, und diese Welt ist schlecht; mit ihr irgend sich zu beschäftigen, ist verlorene Zeit, ja Teufelswerk (S. 244, 246). Das wäre nach ihm etwa die genuin christliche Stellung zu diesen Gebieten.

Es würde hier zu weit führen, auf Grund der Evangelien sein Bild zu zeichnen, wie er keineswegs ungebildet ist, keineswegs das Wissen, so weit es für ihn in Betracht kommt, verachtete und keineswegs für das Schöne keinen Sinn, ja gar eine engherzig moralische Abneigung gehabt, wenn er auch selbst weder wissenschaftlich, noch künstlerisch thätig war und seiner göttlichen Gabe und Aufgabe gemäß auch nicht sein konnte. Es hat, wie Hase sagt, der „heilige Geist jeden andern Genius, jede andere Seite des geistigen Lebens überstrahlt“, aber nicht verzehrt und vernichtet. Aehnlich wie bei ihm selbst, ist es auch bei der Entwicklung des von ihm der Menschheit eingepflanzten

geistigen Lebens: einseitig, mit zeitweiliger Zurückdrängung der übrigen Seiten des menschlichen Geistes, besonders auch des ästhetischen Gestaltungstriebs muß es zunächst denselben an der Wurzel, des Gemüts und des Willens, an der religiösen und moralischen Seite erfassen und diese durchdringen, wenn es seine Bestimmung, die sittlich-religiöse Erneuerung der Menschheit, erfüllen soll. Darum liegt aber doch nicht im Wesen des von Jesus ausgehenden Lebens und in seiner sittlich-religiösen Anschauung die Negirung und Verwerfung jener andern Seiten. Auch die der Wissenschaft und der Kunst sich zuwendenden Seiten des menschlichen Geisteslebens können sich auf der Basis seiner sittlich-religiösen Anschauungen ungehemmt entfalten; denn darauf ist, als auf den Hauptpunkt, wenn auch kurz, so um so nachdrücklicher hinzuweisen: jene oben von Strauß als die ächt christliche dargestellte Anschauung von Welt und Leben in der Welt ist eben nach unsern seitherigen allgemeinen und speciellen Untersuchungen nicht diejenige Jesu. Ist in Wahrheit das seine Weltanschauung, daß der Vater im Himmel, die absolute persönliche Sittlichkeit, die materielle und intellektuelle Welt geschaffen und in den Ordnungen des natürlichen und geistigen Geschehens sein Wesen ausgeprägt habe, wie soll durch eine solche Anschauung die Wissenschaft ausgeschlossen sein, welche diese Welt durchforschen will? Sie wird in der Wissenschaft, sofern diese nur nicht mit einem beliebigen zeitweiligen Resultat willkürlich identifizirt wird, nur eine Thätigkeit sehen können, welche schließlich die Spuren Gottes finden, den Menschen ihm näher bringen, also zur Erreichung der moralischen Aufgabe, so wie sie Jesus stellt, mithelfen wird — ganz abgesehen von den durch wissenschaftliche Entdeckungen erzeugten, der menschlichen Wolfahrt dienenden Gütern, um deren willen doch wahrhaftig Jesu Moral der Nächstenliebe, ohne ihrem eigenen Wesen zu widersprechen, in der Wissenschaft eine Gehilfin sehen darf! Liegt es in der Weltanschauung Jesu, daß Welt und Leben von der niedersten bis zu der höchsten Stufe einen göttlichen Sinn, einen idealen Gehalt hat und ist es nun eben die Kunst, welche im Gewande der Schönheit den idealen Sinn und Gehalt der Welt, des Menschenlebens herausstellen und dem Menschen den Einblick

darein und die Empfindung davon erschließen, dadurch aber ihn der Gottheit ahnungsvoll näher führen will und kann — wie sollte sie mit den sittlichen Zielen der Moral des Herrn nicht zusammenbestehen können, denen auch sie vielmehr in ihrer Weise den Menschengeist entgegenträgt! Es haben ja auch in der Wirklichkeit die unsere christliche Welt beherrschenden sittlich-religiösen Anschauungen Jesu der wissenschaftlichen und künstlerischen Thätigkeit des Menschengeists ihre Entwicklung nicht gewehrt, ja ihr die reichsten und tiefsten Impulse zu Neuem, zu Fortschritten gegeben, die nirgend sonst woher kommen konnten. Die Geschichte der Philosophie und der Kunst[1] ist der Beweis davon.

An den Quellen, an der Lehre und dem Leben Jesu selbst wollte diese Arbeit die ächte christliche Moral als eine Macht erweisen, die den Vorwürfen von Strauß weit überlegen ist. Wenn die moralische Grundanschauung Jesu vielleicht in folgende Formel zusammengefaßt werden darf: „die Vollziehung der Wesensverwandtschaft zwischen Gott und Mensch durch die Wiederholung der vollkommenen Sittlichkeit des ersteren von Seiten des letzteren, zu üben in den gottgewollten Ordnungen dieses irdischen Lebens, vollendet in einer höheren Welt" — dann sind durch diese Anschauung ebenso die höchsten sittlichen Ziele ihrer absoluten Priorität gegenüber den niedreren Gütern gewiß, wie andererseits auch diese letzteren in ihrem relativen Werth von Grund aus anerkannt. Diese Anschauung ist weit genug, um die Lebensverhältnisse der modernen, wie der alten Welt in sich aufzunehmen, stark und kräftig genug, um sie mit dem höchsten, sittlich-religiösen Leben zu durchdringen, zu verklären. Die Menschheit in ihrem geschichtlichen Fortschritt erzeugt ja stets neue Formen, der Menschensohn aber, der über der Geschichte steht, gießt in all' diese Formen den Inhalt der reinsten, humansten Sittlichkeit. So vergleicht ihn ein Größerer

[1] Man denke nur an die Musik; vgl. Brendel, Gesch. der M. 5. Aufl. S. 8.

als Strauß, dessen Zeugniß aber doch gewiß ein unverdächtiges ist, Göthe, mit der lebenspendenden Sonne am sittlichen Himmel der Menschheit, und sagt von seiner Moral: „mag die geistige Kultur nur immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern: über die Hoheit und sittliche Kultur des Christenthums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird es nicht hinauskommen“ (letzte Gespräche mit Eckermann). Nach Strauß fristet das Christenthum unter den heutigen Kulturvöllern mit samt seiner Moral nur noch ein kümmerliches Dasein; wir aber wissen, daß Jesus der Quell reinster und heiligster Sittlichkeit ist, aus dessen Fülle unser Geschlecht genommen hat, nimmt und nehmen wird „Gnade um Gnade.“ (Joh. 1, 14.)

Inhalt:



